MISCELLANEA ISIDORIANA

HOMENAJE

A

S. ISIDORO DE SEVILLA

EN EL XIII CENTENARIO DE SU MUERTE

636 - 4 DE ABRIL - 1936

LO EDITA

LA PROVINCIA DE ANDALUCÍA S. I.

CON LA COLABORACIÓN

DE ESCRITORES NACIONALES Y EXTRANJEROS

ROMAE

TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

PIAZZA DELLA PILOTTA, 4

1936



MURILLO FOT. ANDERSON. - ROMA

S. Isidoro de Sevilla

“Isidorus,
iubar Ecclesiae,
sidus Hesperiae,
doctor Hispaniae...„

PROLOGO

La excelsa figura de S. Isidoro de Sevilla, que se proyecta poderosamente sobre toda la Edad Media mucho más allá de los límites de la Península, pertenece a España como un tesoro nacido en su suelo, y pertenece al mundo y a la historia como un regalo que España les hizo.

España no podía dejar de celebrar el glorioso Centenario de su gran Doctor. Lo está haciendo con diversas manifestaciones en los distintos campos en que se desenvolvió la prodigiosa actividad del sabio, del organizador, del prelado, del santo.

A esas manifestaciones se quiere unir hoy este volumen, como un homenaje más de España y de Andalucía al Doctor Hispalense. En él se han sumado nombres y plumas españolas y extranjeras, para darle el valor y la significación que de otro modo no tendría. Vaya desde aquí nuestro agradecimiento más sincero a los que de esa manera nos han honrado con su valiosa colaboración.

Nuestro volumen lleva el sello del XIII Centenario isidoriano. Era imposible se sustrajera a las tristes condiciones del tiempo en que ve la luz. El editarse fuera de la patria, es un símbolo de las nubes que empañan el cielo bajo cuyo azul debió nacer. ¡Ojalá las disipe en su Centenario aquel gran Santo, que tan profundamente sintió a España y tan inspiradamente cantó sus glorias!

4 de abril 1936.

LOS EDITORES.

INDICE

Der Stand der Isidorforschung

Ein kritischer Bericht über die seit 1910 erschienene Literatur

Berthold Altaner

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

Anspach, Ed., Taionis et Isidori nova fragmenta et opera, Madrid 1930. — *ArchLat* = Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Ducange), Paris. — *Bardenhewer,* Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 5 Bde Freiburg i. Br. 1913 ff. — *Beeson,* Ch. H., Isidorstudien, München 1913 (Quellen und Forschungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 4. Bd. 2. Heft). — *BPhWo* (bzw. *PhWo*) = Berliner Philologische Wochenschrift (seit 1921: Philologische Wochenschrift). — *Burs. Jahresb.* = Bursians Jahresbericht über die Fortschritte des klassischen Altertumswissenschaft, Leipzig. — *Class Q* = Classical Quarterly, London. — *DLZ* = Deutsche Literaturzeitung. — *DThC* = Dictionnaire de Théologie catholique, Paris. — *García Villada, Z.,* Historia eclesiástica de España, 2 Bde Madrid 1929 ff. — *Manitius,* M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 Bde München 1911 ff. — *ML* = Migne, Patrologia, Series latina. — *NArch* = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 1875 ff. — *Phil.* = Philologus Zeitschrift für klassisches Altertum und sein Nachleben. — *PhWo* = Philologische Wochenschrift s. o. BPhWo. — *PWK* = Pauly - Wissowa - Kroll, Real - Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. — *RB* = Revue Bénédictine. — *RFE* = Revista de Filología española. — *RhMus* = Rheinisches Museum für Philologie. — *Séjourné,* P., Le dernier Père de l'Eglise Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique, Paris 1929. — *Sofer,* J., Lateinisches und Romanisches aus den Etymologien des Isidorus von Sevilla, Göttingen 1930. — *Teuffel-Kroll-Skutsch,* Geschichte der römischen Literatur, 6. Aufl. 1910 ff. 3 Bde.

Eine dem Andenken des hl. Isidor von Sevilla von einem internationalen Kreis von Gelehrten gewidmete Festschrift, die den grossen Enzyklopädisten und Kirchenvater ehren will, wird passend mit einem kritischen Literaturbericht eingeleitet werden dürfen. Dieser Beitrag soll uns in den Stand setzen, den Gang

und den Ertrag der Forschung der letzten 25 Jahre rückschauend zu überblicken, zumal zu erwarten ist, daß anlässlich des Gedächtnisjahres und besonders auch durch die in unserer Festschrift vereinigten Aufsätze und die davon ausgehenden Anregungen einer intensiveren Erforschung der um Isidor kreisenden Probleme neuer Antrieb gegeben wird. Die hier gelieferte kritische Literaturübersicht wird vielleicht auch Hinweise und Fingerzeige für eine Weiterarbeit an der Lösung einzelner Fragen geben können. Berücksichtigt werden nicht bloss solche Arbeiten (selbständige Schriften, Aufsätze, Miscellen, Rezensionen), die sich eigens und ausschliesslich mit Isidor und seinen Werken befassen, sondern auch die in Lexikas und zusammenfassenden historischen Werken sich findenden, manchmal sehr beachtenswerten Mitteilungen sollten aufgestöbert und verbucht werden. Selbstverständlich kann und will ich nicht behaupten, daß von mir eine absolute Vollständigkeit erreicht worden ist. Als Resultat der oft zeitraubenden Sammlung und Sichtung des Materials ergab sich die für mich nicht überraschende Feststellung, daß nirgends und an keiner Stelle eine bibliographische Bestandsaufnahme zu finden war, die auch nur das Wesentliche vollständig geboten hätte. In einigen wenigen Fällen ist mir die Beschaffung der hier verzeichneten Publikationen nicht möglich gewesen. Ich habe dies jeweils angegeben. Die Disposition ergab sich nicht auf Grund irgendwelcher systematischer Gesichtspunkte und Ueberlegungen, sondern wurde durch das zusammengetragene Material nahe gelegt. Einleitend weise ich auf verschiedene z. T. allgemein bekannte bibliographische Hilfsmittel hin, in denen in bald größerer, bald geringerer Vollständigkeit auch die ältere Isidorliteratur verzeichnet ist.

1. Fundorte für die ältere Isidorliteratur

Realenzyklopädie für protestantische Theologie IX³, 1901, 447-453 (R. Schmid). — U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen âge, Paris, I², 1905, 2283-2285. — Manitius I, 52-70. — E. Brehaut, An Encyclopedist of the dark Ages. Isidore of Seville, New York 1912, 270-274 (Studies in History, Economics and Public Law ed. by the Faculty of Political Science of Columbia University vol. 48 Nr. 1). — Schenk-Schmekel-Philipp in PWK IX, 1916, 2069-2080. — B. Bareille in DThC VIII, 1924, 109-111. — G. Sarton, Introduction to the History of

Science, Baltimore I, 1927, 471 f. (sehr dürftig). — UEBERWEG-GEYER, Die Patristische und Scholastische Philosophie, Berlin 1928, 133, 671 f. — J. A. Sánchez Pérez in *Revista matemática hispano-americana, 2. Ser. 4, 1929, 49-53* (hier die sonst wenig berücksichtigte ältere spanische Literatur). — SOFER, S. XII u. 179. — BARDENHEWER V, 1932, 401 ff. — GARCÍA VILLADA II, 2, 1933, 280-282.

2. Kürzere Gesamtwürdigungen Isidors in chronologischer Ordnung

L. TRAUBE, Vorlesungen und Abhandlungen II, 1911, 157-162, 165 f.: Isidors Werke werden von dem hier besonders zuständingen Begründer der mittelalterlichen lateinischen Philologie charakterisiert. — MANITIUS I, 52-70, II, 793 f.: berücksichtigt besonders überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Probleme. — TEUFFEL-KROLL-SKUTSCH III[6], 1913, 540-544: geht entsprechend der Gesamthaltung des Werkes nur auf Fragen ein, die den klassischen Philologen und Wissenschaftshistoriker besonders interessieren. — FR. OVERBECK, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik hg. von C. A. Bernoulli, Basel 1917, 37-44.* Overbeck zeigt in seinen scharfen, oft abfälligen Urteilen über Isidor und sein Werk geringe geistesgeschichtliche Einfühlungsfähigkeit. — G. BAREILLE: DThC VIII, 98-111: orientiert nicht nur über das Leben und die Schriften I. s, sondern hebt auch einige dogmengeschichtlich wichtige Anschauungen des Kirchenvaters heraus. — HURTADO Y JIMÉNEZ DE LA SERNA Y ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA, Historia de la Literatura española, Madrid 1921, 19-21; die 1925 erschienene 2. Aufl., 17 ff. war mir nicht zugänglich. — UEBERWEG-GEYER, Die Patristische und Scholastische Philosophie, 1928, 133, 139 f., 671 f. — G. RAUSCHEN-B. ALTANER, Patrologie, Freiburg i. Br. 1931, 394-396. — BARDENHEWER V, 1931, 401-416; gute Orientierung über den Inhalt der Schriften. — GARCÍA VILLADA II, 2, 1933, 111-117 (Isidor und seine Bibeledition), 125-128 (exegetische Arbeiten), 136-139 (Collectio Hispana), 175-177 (historische Schriften), 197-202 (Biographisches), 202-217 (Isidors Quellen, seine Gesamtleistung), 217-223 (sein Einfluß auf die Nachwelt bis auf Petrus Lombardus); vgl. auch noch unten unter Nr. 8. — A. Anwander in LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, Freiburg i. Br. V, 1933, 626-628.

3. Texteditionen und Arbeiten zur handschriftlichen Ueberlieferung einzelner Schriften

Die von dem englischen Philologen W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, Oxonii 1911, 2 Bde* besorgte Edition überholte die bis dahin maßgebende Textpublikation des spanischen Jesuiten Arévalo (ML 82) um ein Bedeutendes. Wie der hier besonders zuständige Kritiker E. Anspach in der DLZ 1912, 1625-1631 feststellt, ist die neue Ausgabe des wichtigsten Werkes I.s als respektable Leistung anzuerkennen, die vom textkritischen Standpunkt aus einen erfreulichen Fortschritt bedeutet, weil hier der etwa für den Ausgang des 8. Jahrhunderts bezeugte Text geboten wird. Das von Lindsay verwertete handschriftliche Material ist allerdings noch lange nicht ausreichend. Lindsay hat von den ihm bekannten 36 dem 8.bis 9.Jahrhundert angehörenden Mss, die die Etymologien ganz oder in Teilen überliefern, nur vier vollständig durchkollationiert; von den übrigen kennt er teils größere, teils kleinere Abschnitte oder einzelne Lesarten. Wie gewaltig die für eine endgültige Fixierung des Textes zu leistende Arbeit ist, erhellt am besten aus der Tatsache, daß uns im ganzen rund 950 Mss der Etymologien erhalten sind; davon gehören allein 180 dem 8.bis 9.Jahrhundert an. Abgesehen von der zu schmalen handschriftlichen Grundlage ist Lindsays Ausgabe vor allem deshalb nicht abschliessend, weil der gerade hier so notwendige Nachweis der von Isidor benützten Quellen fehlt. Eine restlose Lösung der Quellenfrage würde selbstverständlich auch für die Textgestaltung von erheblicher Bedeutung sein [1].

Lindsay brachte später noch ergänzende Mitteilungen zur Textkritik der Etymologien in *Class Q 5, 1911, 42-53* : *The Editing of Isidore Etymologiae* und *ebd. 6, 1912, 38 f.* : *Notes on Isidore's Etymologiae*. Lindsay's Bemerkung in *The Classical Review 32, 1918, 69 f.*: *The Title of Isidore's Etymologies* richtet sich gegen Anspach in *DLZ 1912, 1628.* — Für die Textkritik der Etymologien ist noch das beachtlich, wass J. Tolkiehn, *Clementis ars grammatica, Leipzig 1928, S. XXX-XXXVIII* über die Benützung

[1] Andere bemerkenswerte Rezensionen schrieben H. Philipp: *Literarisches Zentralblatt* 1912, 264 f. und P. Wessner: *Burs. Jahresb.* 188, 1921, 149-151; vgl. noch das Urteil von M. Wellmann: *BPhWo* 36, 1916, 827. — Ueber die Textedition von *H. Philipp* s. u. S. 15.

der Etymologien durch den karolingischen Grammatiker Clemens Scottus, der einen wesentlich anderen Text dieses Werkes vor sich hatte [2], mitteilt.

Ein überaus wertvolles Hilfsmittel für die zukünftige textkritische Forschung schenkte uns Ch. H. Beeson, *Isidorstudien, München 1913*. S. 1-131 wird eine annähernd vollständige Uebersicht über die *nichtspanischen* Isidorhandschriften [3] bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts gegeben. Auch einige spätere Mss sind in das Verzeichnis aufgenommen worden. Die Handschriften werden, geordnet nach den Werken Isidors und hier wieder, nach den Herkunftsländern gruppiert, verzeichnet und beschrieben. Schriftart, Alter, Bibliotheksheimat, der Inhalt und die über zahlreiche Mss bereits vorhandene Literatur, die eine genauere Beschreibung oder manchmal auch die Reproduktion von Texten bietet, wird gewissenhaft angegeben. Aus der Zahl der über Beesons Werk erschienenen Rezensionen ist hier als fördernd nur die sachliche Ergänzungen bietende Anzeige von Lindsay in der DLZ 1913, 3166-3168 zu vermerken.

Mit der Edition und Erklärung der « Versus Isidori » d. h. den uns handschriftlich überlieferten Inschriften, die auf den Schränken oder den Wänden des Bibliothekszimmers und anderer Räume der bischöflichen Wohnung zu Sevilla zu lesen waren (ML 83, 1107 ff.), haben sich neuerdings mehrere Forscher beschäftigt. Nachdem A. Riese im *RhMus 65, 1910, 481-503* diese « Versus » unter Heranziehung zahlreicher Handschriften ediert und kommentiert und ihre Echtheit gegen frühere Anzweifelungen verteidigt hatte, handelte Beeson, *S. 135-166* in erneuter gründlichster Untersuchung über die Ueberlieferung dieser Inschriften, die er S. 157-166 kritisch in mustergültiger Ausgabe vorlegte. Beeson hält gegen Riese, der die beiden letzten Tituli als unecht ausscheidet, sämtliche Aufschriften für echt, weil diese Verse in sämtlichen vollständigen Handschriften der beiden Zweige der Ueberlieferung Isidor zugesprochen werden. — Ergänzungen zu den von diesen zwei Kommentatoren gelieferten Erklärungen bringt noch C. Weyman, der seine an drei verschiedenen Stellen

[2] Ueber Clemens vgl. Manitius I, 456-458.

[3] *Spanische* Mss der Etymologien verzeichnet F. Vera, *Historia de la Matemática en España,* Madrid I, 1929, 166-185. Ueber den bei Beeson, S. 9 genannten Cod. 23 in der Abtei Cava vgl. jetzt noch s. Mattei Cerasoli, *Codices Cavenses. I Codices membranacei,* Cava Abbazia 1935; RB 1935, 382.

veröffentlichten Bemerkungen (*Hist. Jahrbuch 32, 1911, 63-66; RhMus 52, 1915, 153 f.* und *Münchener Museum für Philologie 3, 1915-1919, 192-194*) erneut in seinen *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie, München 1926, 171-177* zusammengefaßt hat. Weyman stellt Anklänge und Beziehungen zu Vergil, Martial und Augustinus fest und macht auf das Fortwirken dieser Tituli im Mittelalter aufmerksam. — K. SUDHOFF, *Die Verse Isidors von Sevilla auf dem Schrank der medizinischen Werke seiner Bibliotek* in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, Leipzig 21, 1929, 23-27* [4] edierte die auf die medizinischen Werke sich beziehenden Verse nach einem Cod. Bamberg. L. III. 8 (Med. I.) saec. VIII und fügt erläuternde Bemerkungen hinzu, ohne allerdings von der vorhandenen Spezialliteratur Kenntnis zu haben. — SÉJOURNÉ, *S. 38 f.* macht, um die Echtheit der Versus noch weiterhin zu stützen, auf neue bisher noch nicht beachtete literar-kritische Beziehungen aufmerksam.

Seit ungefähr einem Vierteljahrhundert arbeitet Ed. Anspach an der großen Aufgabe einer neuen kritischen Ausgabe sämtlicher Werke des großen Bischofs von Sevilla, die im Rahmen des CSEL von Wien erscheinen soll. Leider hat uns A. bis jetzt im CSEL noch keine Edition vorlegen können. Kleinere Publikationen lassen erkennen, daß seine Arbeit nicht ruht. So veröffentlichte ANSPACH im *RhMus 67, 1912, 557-563* aus einem aus Spanien stammenden Pariser Ms einen dem hl. Isidor zugeschriebenen bis dahin unbekannten kleinen Traktat « *Institutionum disciplinae* ». Das hier entwickelte Ideal stellt sich als eine Mischung von griechisch-römischen und germanisch-christlichen Bildungselementen dar; Text S. 559-563. Wie CH. H. BEESON, *Isidore's Institutionum disciplinae and Pliny the Younger*: *Classical Philology, Chicago 8, 1913, 93-98* nachweist, ist die Hauptquelle des Traktates der Panegyricus des Plinius auf Trajan; daneben ist auch Sallust benützt. Die Autorschaft Isidors scheint noch nicht ganz sicher zu sein, denn G. Mercati macht in der Theol. Revue 1913, 23 auf ein Münchener Ms aufmerksam, in dem der Traktat fälschlich dem hl. Augustinus zugeschrieben wird. In derselben Abhandlung weist Anspach S. 563-568 nach, daß die von LINDSAY (*BPhlWo 30, 1910, 1144*) in einer Handschrift des Kölner Domkapitels (saec. VIII) gefundene und dort Isidor zugeschriebene Schrift

[4] Es handelt sich um einen Neudruck aus dem *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, Leipzig 15, 1916, 200-204.

De numeris — sie ist nicht mit dem gleichnamigen echten Werke Isidors (ML 83, 179-200) zu verwecheln — als eine Kompilation aus Isidor anzusehen ist [5], in der neben anderen Gewährsmännern auch Isidor als Quelle zitiert wird. Der Kompilator scheint allerdings auch verlorene, uns bis jetzt noch nicht bekannte Schriften Isidors gekannt zu haben.

Als ein vorläufiger Rechenschaftsbericht über die Handschriften-Forschungen und literarkritischen Vorarbeiten zu einer Gesamtausgabe der Werke Isidors darf die bereits 1927 im Ms abgeschlossene, aber erst 1930 erschienene Schrift von Ed. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera, Madrid 1930, 183 S.* angesehen werden [6]. Das Werk fällt dadurch unangenehm auf, daß es nicht nur keine Indices bietet, sondern nicht einmal ein Inhaltsverzeichnis aufzuweisen hat. Aus dem ungewöhnlich reichen Inhalt der Schrift sei zunächst hervorgehoben, daß hier S. 159-164 zwei liturgische Gebete und S. 164 f. ein Teil einer Homilie, die handschriftlich als isidorisch gut beglaubigt sind, erstmals mitgeteilt werden. Auf S. 23-56 gibt A. auf Grund seiner umfassenden handschriftlichen Studien eine in vielen Stücken neue und gut begründete Darstellung der allmählichen Entstehung der Etymologien. Danach schrieb Isidor sein Werk nicht für seinen Freund Braulio, sondern für König Sisebut, dem er den ersten Teil im Jahre 620 übersandte. Dieses Hauptwerk Isidors erlebte, so wie es uns heute vorliegt, durch Isidor selbst und nach seinem Tode durch Braulio und andere Bearbeiter sechs verschiedene Ausgaben. Viel überraschender und für die künftige Isidorforschung viel wichtiger sind die Mitteilungen, die uns im 2. Kap., das De Isidori Hispalensis operibus nonnullis adhuc incognitis überschrieben ist, geboten werden (S. 56-167). Zunächst wird S. 57-64 eine kritische Edition der erweiterten Isidorvita des Braulio (ML 82, 53-56 oder Acta Sanctorum April. IV, 351 f.) vorgelegt. Anspach möchte die Entstehung dieser erweiterten Vita, die mit ihrem Katalog der Schriften I.s für die Entscheidung von Echtheitsfragen wichtig ist, etwa um 750 datieren und zwar hauptsächlich deshalb, weil hier die Etymologien ebenso wie in

[5] Vgl. hierzu, was Beeson, S. 82 f. über Kompilationen aus Schriften Isidors sagt.

[6] Vgl. Z. García Villada in *Estudios Eclesiásticos* Madrid 10, 1931, 244 f.; G. Cirot in *Bulletin hispanique,* Bordeaux 35, 1933, 184-186; W. S. Porter in *Journal of Theological Studies,* London 35, 1934, 108 f.

den ältesten Mss nicht in 20, sondern in 15 Bücher eingeteilt werden. Diese frühe Datierung scheint mir zweifelhaft, weil in dieser Vita bereits von der Missionierung Spaniens durch den Apostel Jakobus die Rede ist (Anspach S. 64=ML 82, 56). Diese Legende ist sonst für eine so frühe Zeit kaum so bestimmt bezeugt; vgl. Z. García Villada I, 1, 1929, 47 ff., 61-66; H. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906, 31 ff. Gewöhnlich wurde die erweiterte Vita dem Lucas Tudensis (13. Jh.) zugeschrieben. Auf Grund seiner überragenden Handschriftenkenntnis ist A. in der Lage, von einer großen Anzahl von neuen Isidorfunden summarisch zu berichten. Fast alle in der erweiterten Vita dem hl. Isidor zugeschriebenen Werke vermag A. jetzt auch handschriftlich nachzuweisen. Mir scheint hier jedoch große Vorsicht am Platze und notwendig zu sein. Eine nach dem hoffentlich bald zu erwartenden Erscheinen der neuen Schriften einsetzende Ueberprüfung, die auch die inneren Kriterien voll berücksichtigen kann, wird auch die Frühdatierung der in Frage stehenden Vita erneut zu untersuchen haben. Auf die Fülle der hoch interessanten Einzelheiten kann hier nicht näher eingegangen werden. In der Hauptsache handelt es sich um neu entdeckte exegetische Werke.

S. 141 ff. nimmt Anspach auch zu der von de Bruyne vertretenen Anschauung über die Rolle, die Isidor und der mysteriöse Bischof Peregrinus[7] in der Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung einnehmen, Stellung; vgl. de Bruyne in *RB 31, 1914-1919, 373-378 und 378-401.* Anspach bekämpft die Ansicht de Bruynes, daß der Bibelcod. Toletan. 2, 1 und der Cod. Alcala 2 die vorzüglichsten Repräsentanten der sogenannten Editio Isidoriana seien. Anspach datiert die Bibelausgabe des Peregrinus, den er hypothetisch mit dem Bischof Peregrinus von Laon, der zwischen 664 und 707 lebte, identifizieren möchte, erst in die Zeit nach Isidor; vgl. Anspach, S. 146 A. 1, 153 f. Der inzwischen leider verstorbene *de Bruyne* meldete jedoch in der *RB 1931, Bull, d'anc. litt. chrét. lat. n. 269* seine Vorbehalte an. — Zu der Frage der isidorianischen Bibel vgl. noch García Villada *II, 2, 111-117* und F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 132 f.*

Als kleine Ergänzungen zu den umfassenden Forschungen

[7] Gegen die Identifizierung des Peregrinus mit Bachiarius vgl. jetzt J. Duhr, *Aperçu sur l'Espagne chrétienne du IV[e] siècle ou Le «De lapso» de Bachiarius,* Louvain 1934.

von Beeson und Anspach über die handschriftliche Ueberlieferung der Werke Isidors sind noch folgende Veröffentlichungen zu notieren. WILHELM SMIDT, *Ein altes Handschriftenfragment der « Viri illustres » Isidors von Sevilla*: *NArch 44, 1922, 125-135.* Zwei Pergamentblätter im Staatsarchiv zu Wetzlar (Ms 46, saec. 9/10) bieten den Text der Kap. 1-7 (Ossius [8] bis Sedulius) der kürzeren aus 33 Kap. bestehenden Fassung des Schriftstellerkatalogs. Das Fragment ist wegen seines Alters nicht ohne Bedeutung für die Entscheidung der schon lange geführten Kontroverse über den ursprünglichen Umfang des Katalogs. Die von Smidt zur Klärung dieser Frage in Aussicht gestellte Arbeit « Untersuchungen über Isidors Liber de viris illustribus » [9] ist m. W. bis jetzt noch nicht erschienen. — P. KEHR, *Aus der Bibliotheca Rossiana*: *NArch 45, 1924, 106* verzeichnet ein Ms 748, das u. a. auch Isidors Schriftstellerkatalog enthält. — E. A. LOEWE weist in *RB 39, 1927, 193 f.* auf ein Ms-Fragment, ein Doppelblatt saec. VIII, hin, das Isidors *Synonyma I, 36-41* (*ML 83, 836 f.*) enthält. — Der von Z. GARCÍA VILLADA wiedergefundene und in der *RFE 15, 1928, 113-130* beschriebene wichtige Cod. de Roda (saec. 10/11) enthält u. a. Isidors Historia Wandalorum et Sueborum (fol. 156 r-159 v), ferner die Historia Gothorum (fol. 167 r-176 v), die Chronica (fol. 159 r-167 r) und schließlich noch mehrere Exzerpte aus anderen Schriften, vor allem den Etymologien Isidors (fol. 195 r-195 v, 196 r, 200 v, 211 v); s. auch den im 4. Abschnitt erwähnten Tractatus de Trinitate.

4. Echtheitsfragen. Apokryphe Schriften

Aus inneren Kriterien bestreitet SÉJOURNÉ, *S. 73-78* die Echtheit des *Briefes Isidors an Bischof Massona* (*ML 83, 899-902*). Diesen Ausführungen widerspricht LE BRAS (*Revue des Sciences religieuses 10, 1930, 224 f.*) unter Hinweis auf die gute handschriftliche Bezeugung. — Der meist als unecht angesehene *Brief an Leudefred* (*ML 83, 893-898*) wird neuerdings von A. WILMART (*Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. VI, 1, 1924, 1076*) als echt verteidigt [10]. — A. WILMART (*Les ordres du Christ*: *Revue des Scien-*

[8] Das Fragment bietet die Form *Ossius* statt *Osius;* vgl. BARDENHEWER III, 393 A. 1.

[9] *NArch* 45, 1924, 131 A. 2.

[10] Ueber die Unechtheit des Briefes an Redemptus s. u. S. 25.

ces rel. 3, 1923, 305-327) bezweifelt in seiner Untersuchung über die Geschichte der Idee von der Ausübung der hierarchischen Weihegrade durch Christus selbst S. 312 die Echheit der *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* (ML 83, 201-208), obwohl er S. 312 A. ein Ms dieser Schrift kennt, das dem 8. Jahrhundert angehört. Vgl. ML 83, 205 quaestio 35 über die Weihegrade Christi. Die von Arévalo (ML 81, 411) für die Echtheit ins Feld geführten Gründe genügen ihm nicht. Vgl. auch Bardenhewer *V, 409,* der einen auffallenden Unterschied zwischen diesem Schriftchen und den Questiones in Vetus Testamentum (ML 83, 207-424) feststellt.

García Villada *II, 2, 1933, 282-289* veröffentlicht nach dem schon erwähnten Cod. Rodensis fol. 225 v-230 r (s. o. S. 9) einen unvollständig erhaltenen, Isidor zugeschriebenen *Traktat über die Trinität,* der die Ueberschrift trägt: Interrogatio. Responsio. Dehinc Domini Isidori dicit ad Trinitatem breviter collecta. Der von García Villada l. c. S. 282 als Beweis für die Echheit des Traktats geltend gemachte Gesichtspunkt, daß die im Traktat entwickelten Gedanken zum guten Teil mit den analogen Partien der Etymologien VII, 1-4 und Sententiae II, 1-6, 14 f. übereinstimmen, dürfte kaum alle Zweifel an der Echheit beheben [11].

Arévalo nahm die Testimonia divinae scripturae et patrum unter die zweifelhaft echten Werke auf (ML 83, 1203-1218), obwohl er an anderer Stelle für ihre Echtheit plädierte (ML 81, 597 f.). *A. Bludau* (*Theol. u. Glaube 19, 1927, 155 f.*) wies im Zusammenhang mit seinen Studien zur Geschichte des Komma Johanneum auf diese Schrift hin und stellte fest, daß sich hier das Komma Johanneum findet, während es in anerkannt echten Schriften Isidors keine Spuren hinterlassen hat. — Neuerdings schenkte uns D. de Bruyne, *Etude sur le Liber de divinis scripturis III: Un abrégé du VIIe siècle (RB 45, 1933, 119-141),* der sich wegen seiner Forschungen zur Geschichte der lateinischen Bibel für dieses Werk interessierte, erstmals eine *kritische Edition*

[11] Vgl. Beeson, S. 63 A. 1: ein Exzerpt aus Isidors « De ordine creaturarum » (ML 83, 913-916), das sich in einem Pariser Ms (*Nationalbibl. 3348 B*) findet, hat die Ueberschrift « *De fide trinitatis Isidori episcopi* »; es hat mit dem von García Villada veröffentlichten Traktat nichts zu tun. Vgl. dazu noch die bei Beeson, S. 82-119 gebotene Uebersicht über die schier unübersehbaren Exzerpten-Mss aus den verschiedensten Isidorschriften.

dieser Testimoniensammlung; ihm stand neben dem längst bekannten schlechten Veronensis LVI (54) saec. X noch eine zweite bessere Handschrift, ein Monacensis lat. 14096, saec. VIII zur Verfügung. Die Edition erstreckt sich nur auf den ersten größeren Teil, der die Schriftstellen bietet (ML 83, 1203-1213), während die patristischen Texte leider nicht mitediert werden. de Bruyne datiert diese Sammlung in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, ohne genauer zu der Frage der Echtheit oder Unechtheit Stellung zu nehmen; nur fällt es ihm auf, daß die patristischen Testimonien in der Münchener Handschrift mit Gregor d. Gr aufhören [12], jedoch Isidor nicht mehr berücksichtigen (l. c. 120).

Zur handschriftlichen Ueberlieferung der pseudoisidorischen Schrift *De conflictu vitiorum et virtutum* (ML 83, 1131-1144), deren Unechtheit bereits Arévalo klar nachweist (ML 81, 615-618), vgl. jetzt die Hinweise, die de Bruyne, *(RB 36, 1924, 127 f. n. 19)* gibt. — Derselbe Forscher macht *ebd. 36, 1924, 126 n. 12* auf ein in Unzialschrift erhaltenes Fragment einer nicht näher bezeichneten Schrift Isidors aufmerksam, das sich in der Pariser Nationalbibliothek (2769 fol. 14 v-15 r) befindet.

Die bereits von Arévalo in ihrer Echtheit bezweifelte (ML 81, 583 ff.) Exhortatio paenitendi und das Lamentum paenitentiae (ML 83, 1251-1262), die beide in rhythmische Form gegossen sind, werden auch von dem neusten Herausgeber K. Strecker *(Mon. Germ. hist. Poetae latini aevi Carolini IV, 2-3, 1923, 760-768 und 769-783)* Isidor abgesprochen und einem Nachahmer Isidors zugeeignet. Beide Dichtungen scheinen demselben Verfasser zu gehören; ihre Heimat ist allem Anschein nach Spanien, jedoch kann ihre Abfassungszeit (8. bis 9. Jahrhundert) nicht näher bestimmt werden.

An dieser Stelle weise ich noch auf den Aufsatz von Fidel Fita, *La Biblia y san Isidoro. Nuevo Estudio (Boletin de la Real Academia de la Historia, Madrid 56, 1910, 471-493)* hin. Angeregt durch eine kurze Notiz von W. M. Lindsay *(Athenaeum, London 1910, I, 397 f.)* über die vermeintlich von Lindsay entdeckte, in Wirchkeit längst beachtete und beschriebene Handschrift der Stadtbibliothek von Autun Nr. 27 [13], der zufolge in diesem Ms fol. 63 v-76 v der bei ML 50, 893-1048 abgedruckte,

[12] Der *Cod. Veronensis* ist unvollständig und schließt früher.

[13] Bibl. de l'Ec. des Chartes 59, 1898, 386-389; weiteres über diese Handschrift bei Beeson, S. 109.

hier jedoch nur unvollständig erhaltene Genesiskommentar des Pseudo-Eucherius dem hl. Isidor zugeeignet wird, unternimmt es Fita, auf Grund innerer Kriterien den Nachweis zu versuchen, daß Isidor wirklich der Verfasser des Genesiskommentars ist, und darüber hinaus behauptet er auch noch, daß der gleichfalls als Werk des Pseudo-Eucherius bezeichnete Kommentar zu den vier Königsbüchern (ML 50, 1047-1208) demselben Isidor gehöre. Die Darlegungen Fitas, der sehr oberflächlich und mit falscher Methode zu Werke geht und sich überhaupt nicht die Frage stellt, ob denn nicht der unbekannte Verfasser Isidors Schriften ausgeschrieben hat, waren bereits bei ihrem Erscheinen überholt. C. Wotke, *Der Genesiskommentar (I-IV, 1) des Pseudo-Eucherius im Codex Augiensis CXCI saec. X hg. von...* (23. Jahresber. des K. K. Staatsgymnasiums im 18. Bezirk von Wien), Wien 1897, XII u. 27 S. hatte bereits die Feststellung gemacht, daß es sich beim Genesiskommentar des Pseudo-Eucherius um einen in karolingischer Zeit entstandenen Cento handelt, in dem neben Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr. und Isidor *auch Beda Venerabilis* († 735) ausgeschrieben wurden; vgl. Wotke, S. V. — Den genaueren quellenkritischen Nachweis wollte Wotke im 2. Teil seiner für das Wiener CSEL in Aussicht gestellten Ausgabe der Werke der Eucherius liefern [14]. Leider ist die Arbeit bis jetzt noch nicht erschienen. Daß Isidor außer den in den Quaestiones in Vetus Testamentum vorliegenden kurzen kommentierenden Bemerkungen, die sich auch auf die Genesis und die vier Königsbücher erstrecken (ML 83, 207-424), noch ausführlichere Kommentare verfaßt hat, ergibt sich aus den Mitteilungen, die Anspach, S. 94-107, 119 ff., 133-135 macht.

5. Zur Quellenkritik einzelner Schriften

Wenn E. Göller in der Röm. Quartalschr. 37, 1929, 256 allgemein behauptet, daß Vorarbeiten über das Verhältnis I.s zu seinen Quellen fehlen, so ist diese Ansicht nur insoweit richtig, als quellenkritische Arbeiten über manche rein theologische Schriften noch nicht vorliegen; dagegen stehen manche andere Werke Isidors insbesondere die Etymologien bereits seit langem im Brennpunkt wissenschaftlicher Diskussionen. Zahlreiche sichere Ergebnisse liegen längst vor. In erster Linie waren es Vertreter der

[14] Der 1. Teil ist bereits 1894 erschienen.

klassischen Philologie und der Kulturgeschichte, die eine Reihe von wichtigen Einzeluntersuchungen beigesteuert haben. Von verschiedenen angesehenen Philologen wie von G. Becker, A. Reifferscheid und M. Schanz ist immer wieder versucht worden nachzuweisen [15], daß Isidor in seinen Etymologien und in De natura rerum von dem verlorenen großen enzyklopädischen Werk Suetons, den Prata abhängig sei. Ohne von diesen älteren Arbeiten und anderen Veröffentlichungen zum gleichen Thema Notiz zu nehmen, unternahm es neuerdings der Philosoph A. Schmeckel in einem umfangreichen Werke mit dem merkwürdigen Titel *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Bd. Isidor von Sevilla Sein System und seine Quellen, Berlin 1914, X u. 290 S.* unter Hintansetzung jeder vernünftigen quellenkritischen Methode den Beweis zu erbringen, daß den Etymologien ein im wesentlichen den Prata Suetons entnommenes groß angelegtes System zu Grunde liege. Auf diesem Wege lasse sich der Inhalt der verlorenen Prata Suetons zu einem guten Teil rekonstruieren. Die Bücher I-III der Etymologien, die artes liberales umfassend, bilden die Einleitung, an die sich in IV die Medizin und V die Jurisprudenz passend anschließen. Buch VI-XX — nur Buch X falle aus dem Rahmen heraus — bilden ein in drei Hauptteile zerfallendes System, das in einen theologischen, staatswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Teil gruppiert ist. Die Kritik deckte die subtilen, ganz in die Irre führenden Konstruktionen Schmeckels rechtzeitig als ein « Werk der lustig, fast aus dem Nichts schaffenden Phantasie » auf, sodaß für die Folgezeit größeres Unheil verhütet wurde. Wie M. Wellmann mit Recht hervorhebt, «leidet die Beweisführung Schmeckels an den unglaublichsten Trugschlüssen und einem Mangel an Urteil, der bei Verständigen nur Kopfschütteln erregen kann » (*BPhWo 36, 1916, 829*) [16]. Das Hauptverdienst diese Fehlkonstruktionen gründ-

[15] G. Becker, *Isidori Hispalensis de natura rerum*, Berlin 1857; A. Reifferscheid, *C. Suetonii Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, 1860; M. Schanz: *Hermes* 30, 1895, 401ff. und *Römische Literaturgesch.* III², 61f.

[16] Schmeckel durfte leider seine verfehlten Ansichten auch in *PWK IX*, 1916, 2072-2076 kurz darlegen; auch H. von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, 185 und Gerh. Ritter, S. 5 in seiner u. S. 19 zitierten Dissertation sind von Schmeckel abhängig, vgl. noch die anerkennende Anzeige der Schrift von Schmeckel in der *Wochenschr. f. klass. Philologie* 32, 1915, 466-473 von R. Berndt.

lich widerlegt zu haben, gebührt neben M. WELLMANN (*l. c. 827-840*) vor allem P. WEẞNER, *Isidor und Sueton*: *Hermes 52, 1917, 201-292* [17]. Als positives Resultat ergeben sich nach Widerlegung der Positionen Schmeckels u. a. folgende Feststellungen. « Isidor hat seine Etymologien in der Tat wie ein großes Mosaik zusammengestellt. Seine Quellen waren in der Hauptsache Werke der späteren Zeit: Kirchenväter, Scholien und Handbücher aus verschiedenen Gebieten. Das Verhältnis der Etymologien zu den kleineren Schriften läßt vermuten, daß Isidor sich eine grosse Sammlung von Auszügen unter bestimmten Stichworten angelegt hat, die er z. T. für die kleineren Schriften verwertet hat und zwar meist so, daß er hier sich enger an den Wortlaut der Quellen anschließt als in den Etymologien. Auszüge über denselben Gegenstand hat Isidor, besonders in den Etymologien gern in einander gearbeitet, dabei auch die Verwendung kleiner Stückchen nicht gescheut. Mitunter hat er eine seiner Quellen als Gundlage benützt und die anderen hier und da eingeschoben, dann aber auch wieder ganze Abschnitte aus lauter kleinen Teilchen zusammengefügt. Durch dieses Verfahren hat er seine Vorlagen verschleiert; wohl zu demselben Zweck hat er oft auch ihre Fassung planmäßig geändert (Synonyma), soweit nicht schon die Einfügung in den fremden Zusammenhang Veränderungen des Satzbaues und dgl. mit sich brachte. Seine Quellen hat Isidor verhältnismäßig selten genannt; gerade diejenigen, die er am meisten ausgebeutet hat, nennt er in der Regel nicht. Die Zitate aus älteren Autoren hat er fast durchweg aus zweiter und dritter Hand und zu diesen gehören u. a. auch die Suetonzitate [18] ». Unabhängig von der verfehlten Hauptthese *Schmeckels* sind die Ausführungen des Verf. *S. 276-283 über die « dogmatische Hauptschrift des Isidorus* (*Libri sententiarum*) *und ihr Verhältnis zu den Etymologien* (*VI-VIII, 5*) ».

Im Unterschied zu Becker-Reifferscheid-Schanz-Schmeckel wies, abgesehen von älteren Arbeiten, schon A. SCHENK, *De Isi-*

[17] Gegen Schmeckel wandte sich noch H. PHILIPP: *Wochenschr. f. klass. Philologie* 31, 1914, 1254-1256. Zustimmend zu den Ergebnissen der Kritik der beiden o. im Text genannten Philologen Wellmann und Weßner äußerten sich R. ZAUNICK: *Mitteil. z. Gesch. d. Medizin u. d. Naturwissenschaften* 19, 1920, 156; ferner MANITIUS II, 1923, 794 und SOFER, S. 2.

[18] *Hermes* 52 (1917) 291 f. Ueber die Arbeitsweise Isidors vgl. noch H. PHILIPP: *PWK IX*, 2076-2080.

dori Hispalensis De natura rerum libelli fontibus, Phil. Diss. Jena, 1909, 72 S. den Weg zu einer richtigeren Erkenntnis auch in der Suetonfrage [19]; vgl. auch seine Ausführungen in *PWK IX, 1916, 2069-2072.* — Mit Schenks Dissertation berührt sich die Arbeit von R. Reeh, *De Varrone et Suetonio quaestiones Ausonianae, Phil. Diss. Halle, 1916, 93 S.*, insofern als Reeh wiederholt auf das Verhältnis *Isidors in De natura rerum zu Sueton* eingeht [20]. — Weitere wertvolle quellenkritische Untersuchungen verdanken wir H. Philipp, *Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologien des Isidor von Sevilla, 1. Teil; Quellenuntersuchungen, Berlin 1912, 90 S.; 2. Teil: Textausgabe und Quellenangabe, Berlin 1913, 236 S.* (Quellen und Forschungen zur Alten Geschichte und Geographie hg. von W. Sieglin, Heft 25 u. 26). Philipp untersuchte nicht bloß die geschichtlichen und geographischen Angaben in vier Kapiteln (Kirchenväter-Scholien-Prosaschriftsteller-Dichter) quellenkritisch, sondern gab im 2. Teil seiner Arbeit die in Frage kommenden Abschnitte der Etymologien — es sind dies IX, 2, XIII, 12-22, XIV und XV, 1 — mit kritischem Appaıat neu heraus und brachte zugleich in der rechten Spalte alle erweislichen oder vermutlichen Quellen und sonstigen Parallelstellen mit zum Abdruck. Die hier neu edierten Teile der Etymologien übertreffen bei weitem die von Lindsay gebotene Textfassung, und darum sind sie unbedingt neben Lindsay heranzuziehen. — P. Weßner: *Burs. Jahresb. 188, 1921, 153-155* bringt Nachträge zu den von Philipp nachgewiesenen Quellen-und Parallelstellen.

Während H. Philipp das Verhältnis Isidors zu den Vergilscholien nur insoweit in den Kreis seiner Untersuchungen gezogen hat, als es sich um die geschichtlich-geographischen Kapitel der Etymologien handelte, wird diese Frage in seinem ganzen Umfange angefaßt von G. Homeyer, *De scholiis Vergilianis Isidori fontibus, Phil. Diss. Jena 1913, 83 S.* Homeyer stellt fest, daß Isidor sowohl die *reinen* Serviusscholien, als auch den nur in Fragmenten erhaltenen Kommentar benützt hat, aus dem die Danielscholien ebenso gut wie Servius selbst geschöpft hat. Auch der Kommentar des Donat war Isidors Quelle. Eine diese letzte Frage eingehender

[19] Vgl. noch die Rez. von P. Weßner: *BPhWo* 30, 1910, 811-819 und seine Bemerkungen im *Hermes* 52, 1917, 203 und in *Burs. Jahresb.* 188, 1921, 152f.

[20] Vgl. P. Weßner: *BPhWo* 37, 1917, 67-74.

behandelnde Studie hat H. in Aussicht gestellt, aber bis jetzt m. W. noch nicht veröffentlicht.

In seiner Anzeige der vorher genannten Schrift von A. Schenk macht P. Weßner eine Reihe von Ausstellungen, die sich u. a. auch auf die Darstellung des Verhältnisses Isidors zu den Germanicusscholien beziehen [21]. Dieses quellenkritische Problem wurde erneut von A. von Fragstein, *Isidor von Sevilla und die sogenannten Germanicusscholien, Phil. Diss. Breslau 1931, 85 S.* aufgegriffen. Die Hauptthese, die Fr. verficht, geht dahin nachzuweisen, daß Isidor selbst der Verfasser der Sangermanensia (=Germanicusscholien) ist. Obwohl Isidor den Germanicus d. h. den lateinischen Arat besaß und ihn direkt benützte, schuf er noch die interpolierten Scholia Sangermanensia. Dieses Resultat, das ein Beitrag zur Quellenkritik der Etymologien und von De natura rerum sein will, wird von dem hier zuständigen † P. Weßner energisch abgelehnt, obwohl der Rezensent die Schrift im allgemeinen als verdienstlich bezeichnet [22].

Anschließend weise ich noch auf einige kleinere meist von philologischer Seite gelieferte Beiträge zur Lösung quellenkritischer Probleme hin. P. L. Ciceri, *Il capitulo De Nilo flumine nel De natura rerum di Isidoro: Rivista di Filologia e di istruzione classica, Torino 41, 1913, 601-607.* Ciceri vermutet für De natura rerum cap. 43 ein Abhängigkeit von Plinius, Hist. nat. XVIII, 167ff; Lucretius VI, 714-737. Und verweist noch auf Plinius V, 55ff; Seneca, Nat. quaest. IV, 2 und Mela I, 9, 53.

P. Lehmann, *Cassiodorstudien: IV. Die Abhängigkeit Isidors von Cassiodor: Phil. 72, 1913, 504-517* erweist gegen Usener, Anecdoton Holderi, 1877, daß in den Etymologien das 2. Buch der Institutiones Cassiodors benützt ist; außerdem entnahm Isidor noch manches der Orthographia und der Historia tripartita desselben Autors. — Th. Stettner: *Phil. 82, 1927, 241f.* zeigt auf Grund einer Textverderbnis in der handschriftlichen Ueberlieferung des 2. Buches der Institutiones, daß Isidor von Cassiodor abhängig ist. — M. Bacherler, *Cassiod., Instit. saec. im Bambergensis und bei Garet-Migne: PhWo 42, 1922, 1217-1223* macht

[21] A. Schenk, S. 34-45 über die Germanicusscholien; Weßner: *BPhWo* 30, 1910, 811ff. Ueber Germanicus vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch II[6], 1910, 186f.

[22] *Gnomon,* 10, 1934, 151-154. H. Philipp: *PhWo* 53, 1933, 7-9 verhält sich rein referierend.

darauf aufmerksam, daß der im Cod. Bamberg. 15 (saec. VIII) vorliegende Cassiodortext nicht unwesentlich von dem bei ML 70, 1160ff. gebotenen Text abweicht, sich jedoch bei Isidor, Etymologien II und III, der hier Casiodor benützt hat, wiederfindet.

S. G. Oliphant, *The Story of Strix: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 44, 1913, 133-149 u. 45, 1914, 49-63* behandelt im 2. Teil seiner Untersuchung (*1914, 49-63: Isidorus and the Glossographers*) das Verhältnis von Isidors Etymologiae XI, 4, 2 und XII, 7, 42, wo von der striga (avis nocturna) die Rede ist, zu älteren Glossographen.

Bei L. Vouaux, *Les Actes de Pierre, Paris 1922, S. 177f.* finde ich eine Notiz über die von *Isidor, Chronica ad 5266* (*ML 83, 1040*) benützte Quelle. Es handelt sich um die im 6. Jahrhundert entstandene lateinische Uebersetzung der Akten des Petrus und Paulus (= Pseudo-Marcellus-Akten) [23].

Der Medizinhistoriker O. Probst, *Isidors Schrift « de medicina » (= Etymologiae IV): Archiv für Geschichte der Medizin VIII, 1915, 22-38* versucht in Abhängigkeit von V. Rose (Anecdota II, 175) die Responsiones des Caelius Aurelianus, den Pseudo-Soranus und Cassius Felix [24] als Isidors Quellen nachzuweisen. M. Wellmann: *BPhWo 36, 1916, 840* urteilt, daß Probst mit seinen « haltlosen Vermutungen nichts Neues gebracht » habe. — Die bei Sarton, S. 472 (s. o. S. 2) zitierte Arbeit von G. R. J. Fletcher, *Isidore and his book on Medicine: Proceedings of the Royal Society of Medicine, Historical Section, London 1919* war mir nicht zugänglich. — Ueber die Schrift von P. Glaue s. u. S. 21.

6. Isidors Schriften als Quelle der Sprach-und Kulturgeschichte

Joh. Sofer, *Lateinisches und Romanisches aus den Etymologien des Isidorus von Sevilla, Göttingen 1930, XII und 190 S.* Große Teile dieser Arbeit sind bereits vorher in der *Glotta* und zwar *S. 1-47 = Glotta 16, 1927, 1-47; S. 49-94 = Glotta 17, 1928,*

[23] Vgl. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* II, 1, 1887, 256, 332; Lipsius et Bonnet, *Acta Apostolorum apocrypha* I, 1913, 119ff.; Bardenhewer I², 1913, 564-568.

[24] Ueber die genannten medizinischen Schriftsteller vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch III⁶, 1913, 425-427.

1-46; S. 95-114 = Glotta 18, 1930, 112-131 erschienen. Sofer zeigt in seinen sprachgeschichtlichen Darlegungen, welche Fülle von nicht bekanntem lateinischen Sprachgut in den Etymologien enthalten ist. Zahlreiche Probleme aus dem Gebiete der Etymologie und des Vulgärlateins, die in die Frühgeschichte der romanischen Sprachen hinüberleiten, werden hier aufgezeigt und erklärlicherweise nur zum Teil gelöst. Bei Isidor finden sich iberisch-spanische d.h. einheimische, aber ebenso auch keltische und germanische Sprachelemente. Manches muß als « ungeklärtes Wortgut » verbucht werden [25]. — Der italienische Philologe A. G. Amatucci bringt in seiner im *ArchLat IV, 1928, 51-59 und 157-168* erschienenen Rezension der beiden ersten in der Glotta herausgekommenen Abschnitte der Schrift Sofers sehr beachtliche Korrekturen und Ergänzungen.

K. Pohlheim, *Die lateinische Reimprosa, Berlin 1925, XX und 539 S.* untersucht in seiner Geschichte des Reims in der lateinischen Prosa, in der auf S. 210-324 zahlreiche Väter behandelt werden, auch auf *S. 293-304 und 321-324* die spanisch-westgotische Stilkunst und hier werden besonders Isidors Schriften berücksichtigt. Pohlheims Beobachtungen erstrecken sich vor allem auf die *Sententiae* und die *Synonyma* Isidors.

Eine ausführliche Darstellung der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Etymologien Isidors will die Schrift von E. Brehaut (*S. o. S. 2*) bieten. Im 1. einführenden Teil (*S. 15-88*) wird ein summarischer Ueberblick über das Leben und die Schriften Isidors und deren Quellen gegeben. Daran schließt sich eine an der Oberfläche bleibende Darstellung von Isidors physikalischem und religiösem Weltbild und seines Bildungs-und Erziehungsideals. *Der 2. und Hauptteil* (*S. 89-266*) orientiert ausführlich über den Inhalt der Etymologien; eingeflochten sind zahlreiche, umfangreiche Zitate, für deren Uebersetzung leider noch nicht Lindsays Ausgabe herangezogen worden ist [26]. Die ganze Arbeit entbehrt der Tiefe und Gründlichkeit, wie sie berechtigterweise von einem

[25] Im welchem Verhältnis die bei Sofer, S. 1 erwähnte ältere Arbeit desselben Verfassers (J. Sofer, *Die Vulgarismen und Romanismen in den Etymologien des hl. Isidor von Sevilla,* Wien 1924) zu der späteren steht, vermochte ich nicht festzustellen, da die Schrift mir nicht zugänglich ist.

[26] Vgl. hierzu A. Souter: *The English Historical Review* 28, 1913. 357f.; E. B. Krehbiels Rezension in *The American Historical Review* 18, 1912/13, 386f. ist bedeutungslos.

der Forschung dienenden Werk gefordert werden muß. Die Literatur ist nicht vollständig benützt, geschweige denn ausgeschöpft.

In *Etym. I, 22* spricht Isidor De notis vulgaribus d.h.; hier werden Mitteilungen zur *Geschichte der römischen Stenographie* gemacht. An drei verschiedenen Stellen hat A. MENTZ sich in scharfsinnigen Darlegungen um die Deutung des so schwer verständlichen Textes bemüht nämlich im *Archiv f. Urkundenforschung 4, 1912, 6-9,* ferner im *RhMus 68, 1913, 618f.* und im *Hermes 51, 1916, 189-194.* In der Hauptsache handelt sich um eine Auseinandersetzung mit der von L. TRAUBE im *Archiv f. Stenographie 53, 1901, 191ff,* = L. TRAUBE, *Vorlesungen und Abhandlungen III, 1920, 254ff.* vertretenen Aufassung. An der von A. Mentz gegebenen Deutung übt Kritik der hier zuständige W. WEINBERGER: *Burs. Jahresb. 172, 1915, 13f.*

H. LAMER, *Zwei Zeugnisse über römische Brettspiele*: *Hermes 60, 1925, 104-110.* S. 104-107 glaubt L. eine von der bisherigen Deutung (vgl. z.B. K. SCHNEIDER: *PWK XII, 1, 1924, 982f.*) abweichende Erklärung von Etym. XVIII, 60-68, wo von einem Soldatenspiel, dem ludus latrunculorum die Rede ist, geben zu müssen.

K. HOLZHEY, *Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern*: *Festschrift f. A. Knöpfler, Freiburg i. Br. 1917, 177-187* behandelt *S. 185f.* auch Isidors Vorstellung von der Gestalt und Gliederung der Erde; vgl. Etym. III, 24ff., VIII, 9, XIV, 2f.

Wissenschaftlich wertlos ist die Arbeit von GERHARD RITTER, *Zahnärtzliches aus den encyclopädischen Werken Isidors von Sevilla und Bartholomäus Anglicus, Medizin. Diss. Leipzig 1922, 25 S.*, wenigstens soweit es sich um Isidor handelt. Auf den S. 6-10, die allein von Isidor sprechen, wird nur S. 9f. auf 1 1/2 S. über das im Titel angegebene Thema in vollständig unzulänglicher- und oberflächlicherweise geredet; nicht einmal die in Frage kommenden Kapitel aus Etym. IV werden angegeben. Die auf S. 4 notierte Literatur verrät nicht die geringste Kenntnis der vorhandenen Spezialliteratur.

J. A. SÁNCHEZ PÉREZ, *San Isidoro, Arzobispo de Sevilla y su cultura matemática*: *Revista matemática hispano-americana, Madrid 2. Ser. 4, 1929, 35-53.* Der Aufsatz bringt nichts Neues und ist für die Forschung ohne Bedeutung. Auf S. 40-43 wird ein Referat über Etym. III, wo bekanntlich über Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie gehandelt wird, gegeben und auf S. 43-45 werden die entsprechenden Mitteilungen über « De na-

tura rerum » gemacht. Die S. 45-49 geben den Inhalt einer Veröffentlichung von A. Blásquez y Delgado Aguilera, San Isidoro de Sevilla. Mapa mundi. Primera publicación en castellano..., Madrid 1908, 121 S. (Boletín de la Real Sociedad Geográfica t. 50, 1908) wieder. Die Mapa mundi ist eine pseudoisidorische, im Hochmittelalter entstandene Bearbeitung von Etym. XIII und XIV in kastilischer Sprache. Die noch nicht geklärte Quellenfrage ist gar nicht angeschnitten; s. noch o. S. 3.

F. Vera, *Historia de la matemática en España, Madrid I, 1929, 306 S. in 16°* beschäftigt sich in Kap. 12, *S. 140-185 mit Isidor;* jedoch nur auf den S. 150-165 wird über Isidor und die Mathematik gesprochen, es wird eine Inhaltsangabe von Etym. III geben, die ohne wissenschaftlichen Ertrag bleibt; s. noch o. A. 3.

7. Zur Kirchengeschichte, theologischen Literatur-und Dogmengeschichte

a. Kirchengeschichtliches.

N. Prados Salmerón, *San Isidoro. Estudio bio-bibliográfico, Madrid 1915* (mir nicht zugänglich) [27].

Da P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne, Paris I, 1921, 412-414* bei seiner Würdigung der *Regula monachorum* Isidors die

[27] J. Pérez Llamazares, *Vida y milagros del glorioso S. Isidoro, Arzobispo de Sevilla y Patrono del Reino de León, León 1924, 316 S.* (mir nicht zugänglich); es handelt sich, wenn man auf Grund der in der folgenden Schrift desselben Verfassers zu Tage getretenen Einstellung und Leistung urteilen darf, um eine populäre, im panegyrischen Legendenstil gehaltene Schrift.

J. Pérez Llamazares, *Estudio crítico y literario de las obras de san Isidoro arzobispo de Sevilla e influencia de las mismas en la reforma de la disciplina y formación del clero, León 1925, 119 S. in 16°*. Trotz des Titels handelt es sich um eine rein populäre Arbeit, der kein selbständiger wissenschaftlicher Wert zukommt. Sofers günstiges Urteil über diese Schrift (Sofer, S. V) ist offenbar ohne jede Prüfung abgegeben worden.

Die usprünglich in einer populären religiösen Zeitschrift « La Crónica de León » erschienene Arbeit benützt nicht einmal die Ausgabe der Werke Isidors von Arévalo, sondern begnügt sich mit dem im Jahr 1778 erschie-

Arbeit von R. Klee, Die Regula monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit (Jahresbericht des Kgl. Gymnasium Philippinum zu Marburg a. d. Lahn), 1909, S. 3-26 nicht kennt, ist er in seinen Darlegungen zu unbestimmt und unklar. — Neuerdings hat W.S. PORTER, *Early Spanish Monasticism: Laudate. Quarterly Review of the Benedictines of Næshdom 10, 1932, 2-15, 66-79, 156-167* in seinem Ueberblick über die Geschichte des spanischen Mönchtums auf S. *66-79* (*Isidore of Sevilla and his Rule*) auf Grund der Regel Isidors unter Berücksichtigung der kirchlichen Zeitgeschichte den Geist und die Praxis des spanischen Klosterlebens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts gezeichnet. Hierbei kann er gelegentlich Behauptungen R. Klees über die Beziehungen Isidors zu anderen zeitgenössischen Regeln korrigieren.

P. GLAUE, *Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo und Justinian von Valencia « Ueber die Taufe », 23 S.* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1913, 10. Heft*) hat durch seine hier gebotene quellenkritische Studie ein für die Liturgiegeschichte wichtiges Resultat gewonnen. Glaue beweist, daß Isidor, De eccl. off. II, 13 und 21-27 und Ildefons, Annotationes de cognitione baptismi (ML 96, 111ff.) *nicht*, wie A. Helffrich, Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte, Berlin 1860, 41-49 nachweisen wollte, aus einer gemeinsamen Quelle, dem von Isidor, De vir. ill. cap. 33 erwähnten « Liber responsionum ad quendam rusticum » des 548 † Bischofs Justinian von Valencia, geschöpft haben, sondern daß Isidors genannte Schrift von Ildefons stark benützt wurde. Damit stehen uns für die Geschichte der Taufe in Spanien zwei aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammende Schriften zur Verfügung, jedoch ist kein dem 6. Jahrhundert zuzuweisendes Dokument erhalten. Wir kennen damit die Taufsitten von Sevilla und die davon z. T. abweichenden Gebräuche von Toledo.

---

nenen Neudruck der Ausgabe des Juan Grial (1599). S. 13-99 wird eine Inhaltsangabe der Schriften Isidors geboten; dabei werden der « Conflictus vitiorum et virtutum (s. o. S. 11) und die Expositio in Canticum Canticorum entsprechend der Editio J. Grial als echt behandelt. S. 101-113 finden sich einige ganz an der Oberfläche bleibende Mitteilungen über Isidors Bedeutung für die theologische Bildung und Kultur des Klerus (Synodalkanones, Liturgie, Collectio Hispana, Libri Sententiarum).

b. Zur Geschichte des kanonischen Rechts und der Moraltheologie.

Die für die Berichtszeit, wenn nicht bedeutendste, so mindestens umfangreichste Veröffentlichung liegt vor in P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise, Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique, Paris 1929, 535 S.* — Obwohl es sich hier um die Bedeutung Isidors in der Geschichte des kanonischen Rechts handelt, wird einleitend (S. 17-35) über das Leben. S. 35-41 über Isidors Bibliothek und S. 41-50 über seine literarische Tätigkeit im allgemeinen gesprochen. Das 1. Kap. (S. 51-86) hebt hervor, inwieweit einzelne Schriften (De vir. ill., de eccl. off., Etym., Briefe) kirchenrechtliches Material enthalten. Das 2. Kap. (S. 86-263) schildert Isidor gesetzgeberische Tätigkeit und würdigt die synodalen Bestimmungen jener Zeit. Kap. 3 (S. 265-366) ist der Ueberprüfung älterer spanischer Kanonessammlungen und vor allem der Frage nach dem Autor der Collectio Hispana gewidmet. Séj. plädiert auf Grund selbständiger Forschung im Sinne älterer Forscher wie Baluzius und der beiden Ballerini für die These, daß Isidor bei der Sammlung und Abfassung entscheidend beteiligt gewesen sei. Die beiden letzten Kap. 4 und 5 (S. 367-447 und 448-493) untersuchen den Einfluß, den die Collectio Hispana auf die spätere kanonistische Literatur vom 7. bis 10. und vom 10. bis 12. Jahrhundert gehabt hat. Mehrere Excurse beschließen das wertvolle Werk. Die mir bekannt gewordenen Rezensionen beschränken sich fast sämtlich auf eine rein referierende Anzeige: vgl. A. d'Alès: Rech. Sc. rel. 19, 1929 535-537; G. Bardy: Rev. d'Apologétique prat. 49, 1929, 624-626; de Ghellinck: Nouv. Rev. théol. 57, 1930, 435; E.-G. L.: Rev. quest. hist. 57, 1929, 472f.; H. Ancel: Le Moyen Age 30, 1930, 298-300; A. Lesort: Bibl. de l'Ec. des Chartes 91, 1930, 174f.; H. Delehaye: Anal. Boll. 48, 1930, 403-405; A. M. Jacquin: Rev. Sc. phil. et théol. 19, 1930, 581; Z. García Villada: Estudios Ecles. 9, 1930, 251-253; A. Villien: Rev. hist. de droit franç. et étranger, 4e sér. 10, 1931, 365-368 macht einige nicht näher begründete Vorbehalte, besonders gegenüber der für Séj.s Werk zentralen These von der entscheidenden Mitarbeit Isidors an der Collectio Hispana. Einen wichtigen Beitrag zur Beurteilung des Werkes lieferte ein Spezialist der geschichtlichen Kanonistik G. Le Bras: *Rev. Sc. rel. 10, 1930, 218-257: Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des collections canoniques (à propos d'un livre récent)*. Le Bras

lehnt die von Séj. vertretene Anschauung über die Quellen und Vorgängerinnen der Collectio Hispana ebenso ab, wie er auch Isidor nicht als hauptbeteiligten Verfasser der Collectio Hispana gelten lassen will (S. 234-242). Uebrigens sind auch E. ANSPACHS Ausführungen, der gleichfalls für Isidor als Autor der Collectio Hispana eintritt (*S. 108-117*), ohne die Arbeiten von Séj. und Le Bras zu kennen, durch die Kritik von Le Bras überholt. Auch J. TARRÉ, *Sur les origines arlésiennes de la collection canonique dite « Hispana »: Mélanges Paul Fournier, Paris 1929, 705-724* hält es, allerdings ohne auf Séj.s Werk Bezug nehmen zu können, für ein wissenschaftlich gesichertes Resultat, daß die « Hispana » nicht in Spanien entstanden, d. h. daß sie also auch nicht mit Isidor in Verbindung zu bringen ist. Tarré sucht die Heimat der Gesetzessammlung in der Einflußsphäre von Arles, wo sich seit den Tagen des Caesarius von Arles ein Zentrum kanonistischer Tätigkeit entwickelt hatte [28].

O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der Alten Kirche, Paderborn 1914, 213-225*: Isidor ist in seinen Anschauungen über Naturrecht und Staat vor allem von Cicero, aber auch von Ambrosius, Augustinus und Gregor d. Gr. abhängig. Was ihn von anderen kirchlichen Autoren unterscheidet, ist die Tatsache, daß er auch juristische Literatur beigezogen hat. Schilling behandelt besonders die Stellung Isidors zur Sklaverei und zum Privateigentum. — O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécessaires: Ephemerides theol. Lovan. 1, 1924, 369-388* bespricht *S. 372f.* Isidors Auffassung vom Ius naturale und Ius gentium (Etym. V, 4). Schilling l. c. ist gründlicher. — Ebenso summarisch äußert sich zum gleichen Thema F. SENN, *De la justice et du droit.* Explication de la définition traditionelle de la justice suivie d'une étude sur la distinction du ius naturale et du ius gentium, *Paris 1927, S. 83f.*, der Etym. V, 4, 1-2 und V, 6, 1 heranzieht; vgl. noch S. 26 A. 2 und 27 A. 2.

J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933, S. 154, 155f.* bespricht im Anschluß an O. Schillings vorher genanntes Werk die Stellung Isidors zur Sklaverei; an anderen Stellen (*S. 243, 347f.*,

[28] Nach S. 705 A. I. hat sich J. TARRÉ, *Les sources de la Législation ecclésiastique dans la Province Tarraconnaise depuis les origines jusqu'à Gratien, (Positions de Thèses à l'Ecole des Chartes, Paris 1927)* in demselben Sinne ausgesprochen.

351, 376, 385) werden weitere Aeußerungen Isidors zu ethischen Fragen kurz berührt. — Friedrich Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik, Münster 1931, 279f.* legt kurz Isidors Anschauung « von den Beweggründen des sittlichen Handelns » dar. — Fr. Murawski, *Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern, Berlin 1925, 33f.* weist auf Isidors Schrift « Gegen die Juden » hin.

c. Zur Geschichte der Schriftexegese.

J. E. Eschenbach, *Die Auffassung der Stelle Isaias, Kap. 6, Vers 6 und 7 bei den Kirchenvätern und ihre Verwendung in der Liturgie, Theol. Diss. Würzburg, 1927, 73 S.* zieht Isidors Prooemiorum liber unus n. 42 (ML 83, 166, n. 42) heran und nimmt an, daß Victorinus, Filastrius oder Hieronymus dem hl. Isidor als Vorlage gedient haben. — G. Bardy, *La Littérature patristique des « Quaestiones et Responsiones » sur l'Ecriture Sainte* : *Revue biblique 42, 1933, 22f.* bespricht kurz die Quaestiones de Veteri et Novo Testamento (ML 83, 201-208) und die Quaestiones in Vetus Testamentum (ML 83, 207-424).

d. Zur Philosophie-und Dogmengeschichte.

Artur Schneider, *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik* : *Philosophisches Jahrbuch 34, 1921, 225-264, 339-369.* Nachdem Cassiodors und Gregors d. Gr. Erkenntnislehre behandelt ist, wird Isidor in den Kreis der Untersuchung gezogen (S. 339-358). Er erweist sich als Vertreter des platonisch-augustinischen Typus der Erkenntnislehre. Augustinus ist auch in diesen Fragen Isidors wichtigste Autorität ; außerdem zeigt er sich von Laktanz und Ambrosius abhängig und auch das Studium seiner älteren Zeitgenossen Cassiodor und Gregor d. Gr. macht sich bemerkbar.

Ein Blick in den Index bei J. Tixeront, *Histoire des dogmes III⁵, 1922, 569* zeigt, wie bei fast allen kirchlichen Lehrfragen Isidor herangezogen wird ; ein anschaulicher Beweis für seine Bedeutung in der Dogmengeschichte.

X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après les Pères* : *DThC IV, 1924, 1023-1152* beschäftigt sich *c. 1132f.* mit der Lehre Isidors über die Eigenschaften Gottes und weist auf Stellen hin, die von den verschiedenen Namen für Gott sprechen.

L. Drewniak, *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit, Kath.-theol. Diss. Breslau 1934, S. 79-82, 87, 91f.,*

93f. nimmt auf Isidors Stellungnahme Bezug (ML 83, 220f.). Isidor scheint sich der älteren allgemein üblichen allegorisch-mystischen Deutung anzuschließen; er kennt allerdings auch eine andere auf Maria und Christus gehende Deutung.

Das der Eucharistielehre gewidmete Werk von J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie, München 1933, XV und 288 S.* gehört neben den schon besprochenen Werken von Anspach, Lindsay und Séjourné zu den vier in unserer Berichtszeit wichtigsten Beiträgen zur Isidorforschung. Im 1. Teil (S. 9-163) wird in weit ausholender gründlichster Untersuchung endgültig und abschließend dargetan, daß der bisher für die Darstellung der Eucharistielehre Isidors zu Unrecht herangezogene *Brief an Redemptus* (*ML 83, 905-907*) *unecht* ist und frühestens in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts entstanden sein kann. Entscheidend für dieses Resultat ist, abgesehen von äußeren Kriterien, die dogmengeschichtliche Einordnung des Briefes. Vorausgesetzt ist im Brief der ins 11. Jahrhundert gehörende Azymenstreit und die Schrift des Anselm von Canterbury « De azyma et fermentato » (abgefaßt nach 1093); dazu kommt die Abhängigkeit von einem Theologumenon der Schule des Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux. Anklänge an Gedanken an Hugo von St. Victor beweisen, daß der Brief nicht vor 1130-1140 entstanden sein kann. Andere dogmengeschichtliche Indizien (die Herrnworte seien de substantia sacramenti u. a.) lassen kaum eine Abfassung vor 1170 zu. Nach Ausscheidung des Redemptusbriefes als eines « störenden Elements », das Isidor eine erst viel später entwickelte Eucharistielehre antizipieren ließ, ergibt sich gleichwohl, daß Isidor trotz der Fülle von aus Augustinus geschöpften Zitaten doch ein nicht geringes Maß von selbständigem Denken zeigt, d. h. er sucht den ambrosianischen Metabolismus mit den dynamisch-spiritualistischen Tendenzen des Augustinismus zu einer Synthese zu führen. *Der Grundzug* seiner Eucharistielehre ist unstreitig *realistisch-metabolisch,* anderseits schreibt Isidor dem hl. Geist die Heilswirkung vermittelst des im Sakrament gegenwärtigen Herrnleibes zu. Durch diesen Gedanken behört Isidors Sakramentsbegriff noch der altchristlichen Theologie zu. Von derselben Theologie abhängig ist auch noch z. T. sein *Konsekrationsbegriff,* der *eine Epiklese* im eigentlichen Sinne voraussetzt. Anderseits hat Isidor den Konsekrationsbegriff entscheidend gewandelt dadurch, daß er

die Einheit des Danksagungsgebetes, das sich von der Präfation bis zum Paternoster ausschließlich ausdehnt, sprengt, indem er zwei Gebetseinheiten unterscheidet: die oratio quinta (Präfation) und sexta. Die Konsekration erfolgt *nur durch die oratio sexta,* die aus drei Teilen besteht. Diese Auffassung wird der Ausgangspunkt der mittelalterlichen Reflexion über das Problem der Vergegenwärtigung des Herrnleibes. Isidor ist in der Eucharistielehre der letzte abendländische Kirchenvater, aber zugleich auch der erste mittelalterliche Theologe [29]. — In seinem älteren Werke hat J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, S. 70-73, 146 u. ö.* Isidor insoweit herangezogen, als er auf die Meßerklärung des 8. und 9. Jahrhunderts Einfluß ausgeübt hat.

S. Salaville behandelt im Rahmen seiner Epikleseabhandlung im *DThC V, 1924, 194-300 auf c. 243, 245f. die Epikleseauffassung Isidors.* Da S. den Redemptusbrief als echt ansieht, aber auch aus anderen Gründen ist seine Darstellung jetzt durch Geiselmanns Arbeit überholt. — Ebenso ist auch A. Gaudel in seiner Abhandlung « *Le sacrifice de la Messe dans l'église latine du IVe siècle jusqu'à la veille de la Reforme*: *DThC X, 1, 1928, 964-1085* bei der Darstellung der *Lehre Isidors* (*c. 984f.*) veraltert; er kann den Isidortexten nicht gerecht werden, da er gleichfalls den Redemptusbrief als echt behandelt.

Mit der Bußlehre Isidors haben sich zwei Spezialisten der Bußgeschicte B. Poschmann, *Die Abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, München I, 1928, 278-299* und E. Göller, *Das spanischwestgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrhundert*: *Römische Quartalschrift 37, 1929, 255-279* beschäftigt. Obwohl Isidor, wie Poschmann feststellt, die Buße fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Bemühungen um die Heilung von der Sünde und die Tilgung der Schuld betrachtet, finden sich doch, wenn auch relativ wenig Aeußerungen zur Frage der sakramentalen Kirchenbuße (S. 280). Für Isidor ist die Uebernahme der *Buße* immer noch ein *einmaliger, nicht wiederholbarer Akt,* der im Hinblick auf die Gefahr eines Rückfalls am besten

[29] Zustimmende Besprechungen des Werkes lieferten J. Kaup: *Theol. Revue* 1935, 149-152; J. Lebon: *Revue d'Hist. ecclés.* 1934, 652-654; Wilh. Koch: *Theol. Lit.-Zeitung* 1934, 470 f.; F. Stegmüller: *Röm. Quartalschr.* 42, 1934, 351-353; B. Bartmann: *Theologie und Glaube* 27, 1935, 101-103; H. Weisweiler: *Scholastik* 10, 1935, 249 f.

in die spätere Lebenszeit verlegt wird. Jüngere Menschen dürfen darum die hl. Kommunion empfangen, wenn sie persönlich Buße tun und die Bußgesinnung besitzen (S. 294). Die *öffentliche* Kirchenbuße scheint bei Isidor praktisch nur bei den öffentlichen und Aergenis erregenden Vergehen in Uebung gewesen zu sein. Die vita religiosa d.h. der unwiderrufliche Verzicht auf das Weltleben galt als Ersatz für die öffentliche Kirchenbuße. Auf diese Weise konnte eine geheime Kirchenbuße geübt werden, die jedoch nicht nur auf die « täglichen » Sünden, sondern auch auf die geheimen schweren Sünden angewendet wurde (S. 291). Für die Priester galt noch das alte Gesetz, wonach sie die Buße allein vor Gott zu leisten hatten (S. 286). Isidor gestattet im Gegensatz zu Gregor d. Gr. den gefallenen Priestern nach reumütiger privater Buße die Rückkehr in ihr Amt (S. 296).

Was Göllers Arbeit betrifft, so bietet sie im Unterschied zu Poschmann bei manchen Teilfragen keine befriedigende Lösung und es macht sich wiederholt das Bestreben geltend, die Texte im Hinblick auf das Später harmonisierend und den Unterschied verschleiernd zu interpretieren; z. B. wird die Frage, ob der Büßer ipso facto der Welt entsagen mußte, gar nicht gestellt (S. 274-276). Göller sucht, was Poschmann nicht tut, nach Möglichkeit das Abhängigkeitsverhältnis Isidors von der älteren patristischen Literatur feststellen.

O. D. Watkins, *A History of Penance, London II, 1920, 522f.* werden einige für Isidors Anschauungen von der Buße wichtige *Texte* zusammengestellt, jedoch finden sie *S. 572-574* keine einwandfreie Deutung. Watkins urteilt über den Gesamtablauf der Bußgeschichte nicht richtig.

E. Amann behandelt in seiner Darstellung der Bußgeschichte, die von den Anfängen bis zum 4. Laterankonzil reicht (*DThC XII, I, 1933, 722-948*) *c. 823-825* auch die Bußlehre Isidors. A. bietet eine gute Zusammenfassung der von Poschmann gewonnenen Resultate.

e. Liturgiegeschichtliches.

M. Kordel, *Liturgja mozarabska (hispanskowizygocka) w dziele De ecclesiasticis officiis sw. Izydora ze Sewilli, studium historyczno-liturgiczne, w Krakowie 1935, 192 S.* — Ueber das mir nicht zugängliche Werk kann ich nur nach der von P. David in der RHE 1935, 907f. geschriebenen Anzeige berichten. Kordel versucht, die spanische Liturgie auf Grund der im Titel genannten

isidorischen Schrift zu rekonstruieren. Gelegentlich weist er auch auf die von Isidor benützten Quellen hin und ergänzt und erläutert das aus Isidor erhobene Material durch das, was aus verschiedenen liturgischen Büchern und den Canones der spanischen Synoden entnommen werden kann. Isidor ist wegen seiner stark symbolischen Erklärung und seinen Hinweisen auf Analogien des Alten Testamentes als Vorläufer der karolingischen Epoche anzusehen. — Ueber die auch von M. Kordel erörterte Frage nach etwaigen aus dem Orient kommenden Einwirkungen handelt A. Baumstark, *Orientalisches in altspanischer Liturgie: Oriens Christianus, 3. Ser. 10, 1935, 1-37,* ohne allerdings, abgesehen von einem Hinweis auf S. 8, genauer auf Isidor Bezug zu nehmen.

8. Das Fortleben Isidors und die Benützung seiner Werke im Mittelalter.

P. Lehmann, *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel: Hist. Jahrbuch 49, 1929, 215-239 gibt S. 222f.* aus 13 frühmittelalterlichen Mss Belege dafür, daß Isidor vorzüglich in handschriftlichen Titeln seiner Werke als *Isidorus iunior* bezeichnet wurde. Lehmann vermutet im Unterschied zu anderslautenden Erklärungen, daß man Isidor so genannt habe, um ihn als den « iunior episcopus Hispalensis » von seinem älteren Bruder und *Amtsvorgänger* Leander zu unterscheiden. Weitere handschriftliche Belege für den Isidorus iunior finde ich noch bei P. Kehr: *NArch 45, 1924, 104* in einem Ms Nr. 166 der Bibl. Rossiana (jetzt im vatikanischen Archiv), ferner bei C. Wotke, *1897* (*s. o. S. 12*), *S. X* zwei Escorial-Mss und bei Z. García Villada: *RFE 15, 1928, 117f.* (Cod. Rodensis).

Wenn man sich das für die Zeit bis zum 12. Jahrhundert sicher zu Recht bestehende Urteil von Beeson, *S. 122* vergegenwärtigt, daß es « fast an das Unmögliche grenzt, eine Vorstellung zu gewinnen, welchen Weg die mittelalterliche Literatur und Wissenschaft ohne Isidor eingeschlagen hätte », wird man ohne weiteres verstehen, daß die Erforschung der von Isidor und seinem Schrifttum ausgehenden Wirkungen erst in den Anfängen steht. Wertvolle Beiträge und Hinweise bietet vor allem Manitius; vgl. dazu die Indices unter Isidor Manitius *I, 1911, 745f., II, 1923, 850, III, 1931, 1123.* — Bei O. Schilling, *Die Staas-und Soziallehre des hl. Thomas², 1930, 157f., 173ff.* wird an verschiedenen

Stellen auf den Einfluß der Definition Isidors vom Gesetz (Etym. V, 10) auf frühmittelalterliche Theologen und auf Thomas von Aquin hingewiesen[30]. — P. LEHMANN, *Cassiodorstudien: VIII. Cassiodor-Isidor-Beda-Alchivine: Phil. 74, 1917, 357-383 zeigt S. 366ff.*, daß Alkuin in seiner Rhetorik u. a. auch Isidors Etym. II benützt hat. — Ueber Isidor beim Grammtiker Clemens s. o. S. 4.

A. WILMART: *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie VI, 1, 1924, 1099-1102* führt den Nachweis, daß in dem 2. dem hl. Germanus zugeschriebenen, für die Geschichte der gallikanischen Liturgie wichtigen Briefe (ML 72, 95-98) Isidor, De eccl. off. I, 3f., 5, 10, 13, 14, 17 benützt wurde. Damit ist bewiesen, daß die beiden unter dem Namen des hl. Germanus gehenden Briefe unecht sind.

J. WATMOUGH, *Scholia in Isidori Etymologias Vallicelliana: Arch Lat 2, 1925-1926, 57-75, 134-169* schenkte uns eine Edition und eine ausführliche Untersuchung über die im Ms A. 18 der Bibl. Vallicelliana in Rom erhaltenen Scholien zu den Etymologien Isidors, auf die bereits W. M. LINDSAY: *ClassQ 10, 1916, 106-115* aufmerksam gemacht hatte. Diese Scholien sind besonders dadurch beachtenswert, daß sie u. a. auch Auszüge aus den verlorenen Teilen von Festus, De verborum significatu enthalten. Ueber Festus vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch II^6, 1910, 140ff.

Lebhaft war die Arbeit am *althochdeutschen Isidor* d. h. an der im 8. Jahrhundert entstandenen Uebertragung von *Isidors Adversus Iudaeos*. Ich notiere: E. KLEMM, *Satzmelodische Untersuchungen zum althochdeutschen Isidor, Phil. Diss. Leipzig 1911, 78 S.* — G. NUTZHORN, *Murbach als Heimat der althochdeutschen Isidorübersetzung und der verwandten Stücke: Zeitschr. f. deutsche Philologie 44, 1912, 265-320, 430-476.* — WOLF VON UNWERTH UND THEODOR SIEBS, *Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, Berlin und Leipzig 1920, 213-219: Der althochdeutsche Isidor und die Mondseer Bruchstücke;* hier ist S. 219 weitere Literatur verzeichnet. — G. BAESECKE, *Hrabans Isidorglossierung, Walahfrid Strabus und das ahd. Schrifttum: Zeitschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur 58, 1921, 241-279;* vgl. dazu die kurze Anzeige von CAPELLE: *RB 1924 Bull. d'anc. litt. chrét. lat. p. 107 f. n. 225.*

Ms 166 der jetzt im vatikanischen Archiv befindlichen Bibl. Rossiana enthält u. a. eine Chronica usque ad annum 823 compi-

[30] S. o. S. 3 GARCÍA VILLADA.

lata ex Isidori Iunioris chronica et Anastasii bibl. chronographia ex Theophane: P. KEHR in *NArch 45, 1924, 104.*

Nach CAPELLE: *RB 1924 Bull. d'anc. litt. chrét. lat. p. 93 n. 192* weist M. ESPOSITO, *Textes et Études de littérature ancienne et médiévale* (Mélanges philologiques), Firenze 1921 beim Verfasser Via Nazionale 10, *64 S. in Nr. 4* auf ein Ms Oxford, Corp. Christi cod. 74, saec. XI hin; in den hier enthaltenen « Vitae Boethii » findet sich ein bisher unbekanntes Fragment über den Begriff « philosophia », das von Isidors Etym. VIII, 6, 1 abhängig ist.

F. VERA, *San Isidoro matemático. La traducción castellana del libro III de sus « Etimologías »: Erudición Ibero-ultramarina, Madrid, 2, 1931, 1-22.* Hier wird eine allerdings nur unvollständig erhaltene kastilische Uebersetzung des 3. Buches der Etymologien (Escorial b. I, 13, saec. 14/15) ediert [31]. Textkritische und die Arbeit des anonymen Uebersetzers beleuchtende Noten sind beigefügt.

Der von mir gebotene Forschungsbericht läßt klar erkennen, daß besondere Fortschritte auf dem Gebiete der Quellenkritik zu verzeichnen sind, und zwar sind in der Hauptsache die Etymologien und die ihnen verwandte Schrift De natura rerum Gegenstand der Untersuchungen gewesen. Trotzdem sind wir noch weit davon entfernt, eine allseitig befriedigende, zusammenfassende quellenkritische Analyse dieser beiden Werke erwarten zu können. Viele Einzelfragen müssen vorher noch durch Spezialuntersuchungen geklärt werden. Fast eine terra incognita sind, vom Standpunkt der quellenkritischen Forschung geurteilt, die theologischen Schriften Isidors einschließlich der exegetischen Werke. Wann die von Anspach zu erwartende kritische Ausgabe der Opera omnia Isidors zu erscheinen beginnen wird, ist leider noch nicht abzusehen. Dies ist umso mehr zu bedauern, als wir nach den o. S. 7 erwähnten Mitteilungen auf die Edition wichtiger Inedita Isidoriana rechnen können, die auf die weitere Forschung besonders anregend wirken dürften. Trotz der großen Arbeit von Séjourné über die Bedeutung Isidors für die Geschichte des kanonischen Rechts und der Untersuchungen von Geiselmann, Poschmann und Göller über wichtige dogmengeschichtliche Fragen, fehlt noch viel, um eine wissenschaftlich abschließende Darstellung über die Bedeutung Isidors für die Kultur, Kirche und Theologie seiner Zeit schreiben zu können. Besonders zahlreiche Vorarbeiten, trotz nicht weniger

[31] S. o. S. 20 die pseudoisidorische Mapa mundi.

Ansätze, werden geliefert werden müssen, damit schließlich einmal auch eine Geschichte des Fortlebens und des Fortwirkens des isidorianischen Schrifttums im Mittelalter verfaßt werden kann. Möge das Jubiläumsjahr 1936 uns für die angedeuteten Gebiete und Fragen recht viele Förderung und zahlreiche neue Beiträge zur Klärung von Einzelfragen bringen.

NACHTRAG

Nach Absendung des Ms an den Herausgeber der MISCELLANEA ISIDORIANA sind mir weitere hierher gehörende Arbeiten bekannt geworden, die der Vollständigkeit halber noch gebucht werden sollen.

Zu S. 5: verweise ich auf B. KRAFT, *Die Handschriften der bischöflichen Ordinariatsbibliothek in Augsburg,* Augsburg 1934, S. 12, wo ein Ms saec. IX der *Sententiae Isidors* beschrieben wird, das bei Beeson, Isidorstudien, S. 47f. nicht verzeichnet ist.

Zu S. 8: In dem von A. C. Vega und E. Anspach herausgegebenen *Corpus Escurialense* seu Scriptores ecclesiastici hispanolatini veteris et medii aevi, das in Verbindung mit der von den Augustinern redigierten Zeitschrift Religión y Cultura (bzw. La Ciudad de Dios) erscheint, besorgte *E. Anspach* als Fasc. 4 die kritische Edition des Traktats S. ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI *Commonitiuncula ad sororem,* Escorial 1935, XXXI u. 80 S. Diese jetzt Isidor zugeeignete kleine Schrift wurde erstmals 1727 von B. Pez herausgegeben und einem Bischof Adelard zugeschrieben. Vgl. Rev. d'hist. ecclés. 32, 1936, 215.

Zu S. 29: E. ALARCOS, *El Toledano, Jornandes y san Isidoro* in Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo 17, 1935, 101-129 weist die historischen Schriften des Jordanis und des Isidor als Quellen des Erstgenannten nach. Vgl. Rev. d'hist. ecclés. 32, 1936, 216. — A. G. SOLALINDE, *Fuentes de la « General Estoria » de Alfonso el Sabio* in RFE 21, 1934, 1-28; hier wird u. a. Isidors Etymol. XIV und XV als Quelle des berühmten dem 13. Jahrhundert angehörenden großen historischen Werkes aufgezeigt. Vgl. Rev. d'hist. ecclés. 31, 1935, 208.

Schließlich werde ich noch von dem Herrn Herausgeber dieser Festschrift auf zwei mir entgangene Publikationen freundlicherweise aufmerksam gemacht. Es handelt sich um Sonderdrucke der Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Jahrgang 1929

und 1932, Madrid: *R. Riaza, La versión castellana del libro V de las Etimologías de S. Isidoro,* 38 S. 1929 und *R. Riaza, La versión castellana de las Etimologías. Varios fragmentos de interés jurídico,* 34 S. 1932. Es handelt sich um eine Veröffentlichung aus dem auch von F. Vera (s. o. S. 30) benützten Cod. Escorial b. I, 13. Im ersten Aufsatz wird die Uebersetzung von Etymol. V und im 2. Aufsatz werden verschiedene Fragmente nämlich Etymol. I, 21-23, I, 38-40, III, 3, 7, IX, 2-5 dargeboten. Die Einteilung der Kapitel stimmt nicht mit der von Lindsay (s. o. S. 4) angenommenen überein.

La obra de S. Isidoro de Sevilla
Valoración y sugerencias

Z. García Villada, S. I.

Todo conocedor de la ciencia medieval sabe que S. Isidoro de Sevilla fué un *enciclopedista*, en el verdadero sentido de la palabra. La prueba la tenemos en sus obras, que abarcan todo cuanto en su tiempo se sabía. El valor de esa cultura ha sido apreciado de muy distinta manera. Los contemporáneos españoles se hacían lenguas de ella. Braulio, discípulo predilecto suyo, la pone por las nubes [1], y en el octavo Concilio de Toledo la Iglesia española entera le aclama oficialmente como « doctor no inferior a sus predecesores, y desde luego el más sabio de su siglo » [2].

Esta estima de la ciencia de S. Isidoro continuó en la Edad Media y Moderna. En la Contemporánea, en cambio, se notan discrepancias.

Nadie regatea a Isidoro laboriosidad, talento de asimilación y erudición vasta; pero hay quien le considera como mero plagiario [3] o compilador superficial [4]. El leerse estos juicios en libros de vulgarización o de texto, que andan en manos de estudiantes, puede contribuir a deformar la verdadera personalidad científica del prelado sevillano. Es cierto que cuantos han estudiado detenidamente las obras de S. Isidoro tienen un concepto muy distinto de su saber. Sin llegar a la apología entusiasta (fruto al fin juvenil) de Menéndez y Pelayo [5], hay muchos que la admiran profundamente. Baste citar por todos a Séjourné, el último de los autores que ha

[1] ML 81, 17.

[2] ML 84, 421.

[3] Leclercq, *L'Espagne chrétienne* (1906) 308-310.

[4] Tixeront, *Curso de Patrología*, traducido por Mariano Serra y Esturí (Barcelona 1927) 463.

[5] *Estudios de crítica literaria, I San Isidoro* (Madrid 1883).

dedicado una investigación seria y serena al papel que desempeñó Isidoro en la Historia del Derecho Canónico [6].

Desde luego, Isidoro fué un sabio *sincero*. No quiso vestirse con plumas ajenas. Prueba de ello son el prefacio a las *Cuestiones sobre el Antiguo Testamento* [7] y a las *Etimologías* [8], y la carta a su hermano Fulgencio, que encabeza el tratado sobre los *Oficios eclesiásticos* [9], donde expresamente dice « que lo que escribe está zurcido con retazos de los antiguos ».

Isidoro pertenece a la estirpe de los Boecios y Casiodoros. Estos dos insignes predecesores suyos le debieron de servir de modelo. Boecio, muerto hacia 524, le aventajó en penetración y sutileza. Además sabía perfectamente el griego, lo que le facilitó el estudio directo de Porfirio, Aristóteles y Platón, al paso que de Isidoro no estamos seguros que lo supiera, teniendo probablemente que utilizar éstas y otras obras de autores griegos en traducciones latinas.

Pero más semejanza todavía que con Boecio, tiene Isidoro con el Senador Magno Aurelio Casiodoro. Cuando éste bajó al sepulcro en 570, a la avanzada edad de noventa y tres años, Isidoro no contaba más que diez. Estando en su retiro del Monasterio de *Vivarium*, compuso Casiodoro hacia 544 sus *Instituciones de los estudios divinos y profanos*. Constan de dos libros. El primero es una especie de Metodología o introducción al estudio de la teología y Sagrada Escritura; y el segundo, un resumen de las siete artes liberales, a saber: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía.

Casiodoro se propuso con esta obra ofrecer al mundo occidental un Manual de las ciencias profanas y sagradas a la vez, para facilitar su conocimiento y la formación de la juventud. Pero su marco era demasiado estrecho. En lo profano se reducía al *trivium* y *quadrivium;* en lo sagrado, a indicaciones puramente metodológicas.

La gran obra indispensable a la Edad Media, la había de llevar a cabo Isidoro de Sevilla en sus Etimologías. Era y fué el Manual imprescindible en todos los centros del saber, monacales y catedralicios. Comprende veinte libros, de los cuales los seis primeros

[6] *Le dernier Père de l'Eglise, Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique* (Paris 1929).

[7] ML 83, 209.

[8] ML 82, 74.

[9] ML 83, 738.

encierran la explicación de las *Artes liberales*, que Isidoro considera como el vestíbulo del templo de la ciencia, y los otros catorce la exposición del reino espiritual (Dios, Angeles, Iglesia), del hombre racional, del mundo de los animales y del reino inanimado.

Al salir a luz esta monumental obra, fué saludada por Braulio con indescriptible entusiasmo; y en seguida traspasó los Pirineos penetrando en la Corte Merovingia y Carlovingia, en los Cenobios del Loira y del Rin y en los de Italia e Irlanda. La estima y propagación que alcanzó, se puede deducir de las siguientes cifras. Hoy día se conocen, bien por conservarse aún, bien por referencias literarias, alrededor de mil códices de dicha obra; y según cálculos aproximados, debieron de existir durante la Edad Media unos diez mil. Estos diez mil ejemplares, distribuídos por Europa, fueron los que sirvieron de texto a los escolares, de consulta a los eclesiásticos y de inspiración a los escritores. Los sabios más representativos e insignes de la Alta Edad Media, el inglés Beda el Venerable, el célebre Alcuino, organizador de las escuelas carlovingias, y Rabano Mauro, abad de Fulda y Arzobispo de Maguncia, lo estudiaron detenidamente y le citan a menudo. El último de los mencionados escritores llegó hasta a plagiarlo en su libro *De universo*, especie de Enciclopedia redactada en 844, en la que copia casi a la letra las *Etimologías* isidorianas. Recuérdese que su *Libro de las Sentencias*, dió origen al título del tratado homónimo de Pedro Lombardo.

La obra compilatoria de Isidoro exigía una cantidad de libros, difícil de adquirir en aquellos tiempos; pero el ávido afán de aquel sabio por conocer cuanto se había escrito sobre todas las cuestiones hasta su época, venció las dificultades, logrando reunir una Biblioteca no igualada por ningún predecesor ni contemporáneo suyo [10]. Cuando tuvo los numerosos volúmenes en los estantes, puso a la entrada de aquel recinto sagrado unos versos llenos de interés, explicando cuanto en aquella preciosa librería se encerraba. Isidoro fué el centro de la ciencia y de la vida española en el primer tercio del siglo VII. El comercio epistolar sostenido con Braulio, obispo de Zaragoza, nos lo muestra como el oráculo a quien todos consultaban. El, por su parte, dando pruebas de esa sencillez tan propia de los ingenios verdaderamente próceres, responde sin énfasis a las consultas de carácter científico, y presta sus libros con generosidad al amigo y al discípulo.

[10] Véase mi *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 2ª parte (Madrid 1933) 203.

No conocemos el método que tenía Isidoro en su trabajo. Desde luego, es inútil pensar en papeletas o ficheros a la moderna. El fichero principal fué su prodigiosa memoria. La indecisión que se advierte en ciertos textos de autores eclesiásticos y profanos, es prueba segura de que la mayoría de las veces citaba por reminiscencias de lectura. Al enviar a Braulio las Etimologías, le dice que la obra ha sido zurcida con el recuerdo de cosas antiguas [11].

Dijimos al principio que no era exacto el juicio de que Isidoro fué un *sabio superficial*. Lo desmiente el estudio detenido de sus obras. En otro lugar hemos tenido ocasión de examinar con toda parsimonia su pensamiento, referente a las ciencias eclesiásticas; y la conclusión ha sido que su formación escriturística y teológica fué profunda y exacta [12]. Sus ideas sobre el Canon bíblico, sobre la inspiración y aun sobre la Exégesis de las Sagradas Escrituras no dejan nada que desear. A él se debe además la Segunda Colección de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento en un solo volumen, y muchos de los Prólogos que preceden a esos libros. Su doctrina trinitaria y cristológica, y su exposición acerca de la *materia* y la *forma* de los Sacramentos y sobre la concordia entre la gracia y el libre albedrío del hombre le colocan al lado de los teólogos mejor formados en la Escolástica.

Todo este saber escriturístico y teológico iba acompañado de un conocimiento profundo de la liturgia y del derecho canónico, pues Isidoro fué el que unificó la primera en todo el territorio nacional, y el que reunió la colección Canónica llamada *Hispana*. De esta suerte se puede afirmar que su formación eclesiástica fué completa en extensión y en intensidad.

Pero su cultura abarcó todas las disciplinas del *trivium* y *quadrivium*, y además la filosofía, el derecho civil, la historia y las ciencias relacionadas con el reino animal e inanimado. En este último es donde la erudición de Isidoro es menos personal; pero, al recoger lo que sus antepasados escribieron sobre tema tan vasto, procura reflejar fielmente su pensamiento.

Isidoro fué un carácter apasionado. El epistolario dirigido a su íntimo amigo Braulio, rebosa hondo sentimiento; y la alabanza de España, que precede a la *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos* revela un alma de acendrado nacionalismo, y amor a la raza goda.

[11] ML 82, 74.

[12] Véase el tomo citado de mi *Historia Eclesiástica de España*, 57, 87, 111, 129, 181, 197.

Isidoro y su obra han sido examinados en variadísimos aspectos; y sin embargo aún podemos afirmar que no poseemos el estudio definitivo. Esto nos induce a exponer aquí ciertas sugerencias que pueden servir de guión a la juventud que se dedica a la investigación histórica medieval.

Todavía desconocemos toda la producción isidoriana. En 1931 publicaba Anspach su opúsculo: *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (*Madrid 1931. Centro de estudios históricos*). Nosotros mismos dábamos a conocer en 1933 un *tratado sobre la Trinidad* atribuído al metropolitano sevillano [13]; y el P. Vega acaba de sacar otro del olvido [14].

Sabido es que tampoco poseemos la edición definitiva de sus obras conocidas, pues ni aún la edición de las Etimologías de Lindsay (Oxford, 1911) puede aceptarse como tal. El profesor A. E. Anspach recibió de la Academia de Viena el encargo de prepararla para el *Corpus Scriptorum Latinorum*. Lleva más de 25 años trabajando en la empresa; pero las dificultades económicas retrasan demasiado la publicación.

Tarea inmediata y sugestiva para investigadores jóvenes y briosos puede ser la fijación exacta del número de volúmenes de su Biblioteca, y de su utilización en los diversos tratados; el estudio minucioso del texto bíblico español, anterior a la Vulgata jeronimiana, y la reunión en un solo volumen de todos los libros sagrados, llevada a cabo por Isidoro, según nos lo trasmite el famoso Códice Hispalense de la Biblioteca Nacional, tema esbozado por nosotros en la Historia Eclesiástica de España [15].

Otro asunto interesantísimo, aún por estudiar a fondo, es el influjo que las obras del Doctor sevillano, especialmente los diez mil ejemplares de sus Etimologías, ejercieron en la formación intelectual de la Edad Media.

También reclama una edición crítica y un estudio minucioso su tratado *De viris illustribus*. A este respecto conviene señalar el merítisimo trabajo de DZIALOSWKI, *Isidor und Ildefons, als Literarhistoriker* (Münster 1898); pero habrá de ser renovado y completado: renovado, examinando a fondo la doble redacción del texto trasmitido, teniendo en cuenta el Códice de la Catedral de León (núm. 22, fol. 132) y el nuevamente aparecido en la Academia de la Historia (fol. 6 e -10 c) [16], ambos del siglo IX, pero

[13] *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 2ª parte, 282-289.

[14] *La Ciudad de Dios* (Enero-Febrero, Marzo-Abril, 1936).

[15] T. II, 2ª parte, 111-117.

[16] *Boletín de la Academia de la Historia* (Madrid 1935) 397.

genuinos representantes de la tradición andaluza, de donde proceden.

El complemento que había de añadirse al trabajo de Działowski, es la fijación más precisa y detallada de las obras de los escritores, que nos son conocidos, con la indicación de sus principales manuscritos y ediciones; y sobre todo, de las antiguas Bibliotecas donde se conservaban. Para esta tarea es indispensable el despojo minucioso de la preciosa obra de Beer, *Handschriftenschätze Spaniens* (Viena 1894) y la consulta de los Cartularios publicados e inéditos de las Catedrales y Monasterios.

Este trabajo, emprendido por nosotros hace años, lo teníamos muy adelantado; pero la quema del Instituto Católico de Artes e Industrias, de Madrid, llevada a cabo por los revolucionarios el 11 de Mayo de 1931, redujo a pavesas todas las papeletas, cotejos, fotografías y datos, reunidos desde 1906 hasta la infausta fecha.

Allí ardieron también las copias y fotografías de la Vida de S. Isidoro e Ildefonso en romance con la traducción del tratado del último sobre la Perpetua Virginidad de María, mandadas escribir en 1444 por Alfonso Martínez de Talavera, autor del Corbacho; las cuales se conservan en el ms. de El Escorial b. III. 1, fol. 1 a- 131 c y en el códice 11 de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander. La transcripción con prólogo y notas estaba casi terminada para salir a luz en un tomo de los *Clásicos de la Lectura*. Ni que decir tiene que he desistido de rehacer el trabajo, dejando el campo expedito para quien tenga mejor fortuna.

Por fin quisiera llamar la atención sobre el *Liber Officialis* de la Iglesia visigoda, que yo juzgo compuesto por S. Isidoro [17]. Este libro oficial se entregaba a los Presbíteros el día de su ordenación y les servía de Manual teológico y litúrgico en el desempeño de su ministerio. A mi modo de ver, el Libro está contenido en el códice albeldense o vigilano, hoy en el Escorial d. I. 2. Sin embargo sería preciso estudiar más a fondo la cuestión, la cual es ciertamenete una de las más interesantes de la Iglesia visigoda.

Si estas breves notas y sugerencias lograsen excitar la curiosidad de los jóvenes estudiosos y servirles de tema para sus tesis doctorales o para trabajos de mayores vuelos aún, se vería colmada la medida del cariño con que he cogido la pluma para delinear a grandes rasgos una de las figuras más grandes y más representativas de toda nuestra historia nacional.

[17] Concilio Toledano IV, can. 26.

¿San Isidoro de Sevilla, monje?

Julio Pérez Llamazares

A los que nos lean fuera de España es posible que les sorprenda el tema que vamos a desarrollar; y aun dentro de España no dejará de antojárseles peregrino a cuantos no estén al corriente en el movimiento cultural del clero español.

Aunque parezca extraño, no deja de ser una realidad, que apenas se puede afirmar nada categóricamente sobre el gran Doctor Hispalense sin levantar contradicciones y oposiciones sin número. Se ha disputado sobre la ciudad que le vió nacer; se le ha creído fundador « fundador del seminario de Sevilla », afirmación vana que hemos dehecho en otro lugar [1]; se ha traído y llevado el mérito de su obra immortal, de las *Etimologías;* se ha discutido su influjo sobre la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino y sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo [2]; y no hay para qué insistir en las complicadas polémicas a que ha dado lugar la parte tomada por nuestro Santo en la liturgia antigua y en la composición de la célebre *Hispana.*

Al lado de todo ello llamará menos la atención el cúmulo de páginas (más de una vez apasionadas), a que ha dado lugar el tema de este trabajo: ¿S. Isidoro fué clérigo secular, o fué monje ascrito a un instituto u orden religiosa?

Los Bolandos nombran a diversos autores que quisieron encuadrar a nuestro Santo en la orden de S. Benito, aunque los

[1] *Vida y milagros del glorioso S. Isidoro, Arzobispo de Sevilla y Patrono del Reino de León* (León, 1924) 34-36, y *S. Isidoro de Sevilla* (*Vida eclesiástica,* 1930, 2-4).

[2] El influjo directo en Santo Tomás y aun en Pedro Lombardo lo ha negado el P. J. De Ghellinck, S. I., *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* 143-146; Bonilla Sanmartín (*Historia de la filosofía española, I,* 245) concede que el Angel de las escuelas cita frecuentemente a S. Isidoro Nosotros hemos defendido la tesis del influjo directo de S. Isidoro sobre la *Summa Theologica* en nuestra obra *Estudio crítico y literario de las obras de S. Isidoro, Arzobispo de Sevilla, e influencia de las mismas en la reforma de la disciplina y formación del clero* (León, 1925) 37-38.

eruditos autores se inhibieron de consignar su opinón sobre el sugestivo tema: « *Utrum autem S. Benedicti regulam in aliquo Ordinis Benedictini monasterio professus aliquando fuerit S. Isidorus, disputent alii: nos, quia nihil eiusmodi apud antiquos legimus, tacere de tali quaestione malumus* » [3].

Citan al clásico Yepes, que escribe: « *Etiam S. Isidorum e syllabo Ordinis expungo, cum vita quam egit et regula quam monachis Hispalensis Episcopus scripsit, aliam mihi sententiam iniciant* » [4]. Citan a renglón seguido a Constantino Cayetano y Arnoldo Wión, quienes avanzan algo más que Yepes y llegan a calificarle como benedictino, bien que con ciertas reservas: « *S. Isidorus... ut... aiunt, nostri Ordinis Benedictini monachus, ...creatus est archiepiscopus* ». Mencionan por fin a Juan B. Lezana, quien con una argumentación caprichosa y sin base sólida de ningún género, que humorísticamente rechazan los eruditos autores, quiso probar que el glorioso Arzobispo de Sevilla había sido Carmelita.

Relacionado con este tema, hablan los Bolandos de Benito Hasteno, que hizo un estudio para demostrar que la Regla de S. Isidoro para los monjes es completamente distinta de la Regla Benedictina. Contra Hasteno sale al paso la glosa de Villanuño al Canon IV del Concilio III de Toledo:

> *Fit mentio monasteriorum, in quibus iam vigebat fixa regula et peculiaris: hanc ego certum habeo fuisse illam S. Benedicti, quae iam satis publicata et propagata erat, inquit Ambrosius Morales... Sane quidquid Cennius garriat, oculatissimus Mabillonius et ab omni praeiudicio, si quis alius, liber, rem istam extra aleam ponit, et quod Isidorus, qui certe monachus non fuit, S. Benedicti regulam prae oculis habuit; regulam quippe ab ipso conscriptam non iniuste commentariolum dixeris regulae S. Benedicti, si utramque conferas, non membratim, vel tantum illa capita, in quibus patriis moribus Isidorus se aptavit, ut dolose Cennius fecit* [5].

A principios del siglo XVIII un biógrafo español de S. Isidoro vuelve a tratar el tema del monacato del Santo, y escribe con estilo propio de su tiempo:

> La mucha sed de virtudes y sabiduría le hizo (a S. Isidoro niño) abrazar y desear gustoso el estado regular, que aleja el ánimo del mucho estorbo que suele ser para tal logro el bullicio mundano, trato, conversaciones y

[3] ASS, *April.*, I (Amberes, 1675) 328, E.

[4] *Crónica general de la Orden de S. Benito*, año 597, cp. 1 (vol. I, f. 399).

[5] *Summa Conciliorum Hispaniae* (Madrid, 1785), 322-323. El texto citado del Concilio Toledano puede verse en ML 84, 352.

dependencias de él. Alistóse, pues, y profesó el Instituto de su hermano Leandro. Cuál éste haya sido es problema intrincado, y caribdis en quien el que se engolfare puede temer, por bien que nade, dar en scila; porque la mucha antigüedad dió tiempo a hombres de buen gusto, honradamente ambiciosos, para conjeturar a su gusto, pensar principios, y discurrir cómo hacer suyo aquel apetecido esplendor, que se produce de tan noble heroicidad junta en Leandro, Fulgencio, Isidoro y Florentina, todos en todo grandes, todos religiosos, y bastante cada uno a colmar de gloria su religión. Juan de Nigraval en su Catálogo, el Abad Penoto en la Historia Tripartita, y otros, a que se adjunta con mayor autoridad el Quaderno y rezado particular de los Santos propios de los Canónigos Regulares de S. Agustín, confirmado de la Santidad de S. Pío V, dicen que S. Isidro fué Canónigo Regular como sus hermanos y como S. Ildefonso Arzobispo de Toledo, S. Braulio Obispo de Zaragoza y otros todos coexistentes a un trato en un mismo tiempo, y todos celebrados por propios en dicha Religión. En contra están los Anales Benedictinos, y dificúltase mucho la solución... Parécenos más verosímil, compulsando antigüedades y estado de aquellos tiempos, (sin inquietar la posesión que unos y otros tienen), que S. Isidro (y lo mismo decimos sus hermanos) fué Clérigo Apostólico, Canónico y Reglar, de aquellos a quienes después llamó el Derecho Canónigos Reglares [6].

A igual opinión parece inclinarse el P. Arévalo a fines del siglo XVIII [7].

Que la cuestión aún no está resuelta, puede verse manejando un poco la bibliografía moderna. No hace mucho leímos con admiración una crítica literaria del último volumen del tomo II de la *Historia Eclesiástica* del P. García Villada, y entre los reparos que a la obra oponía el anónimo y erudito crítico nos llamó de un modo singular la atención lo siguiente: « No deja de extrañar que el P. Villada haya olvidado una redacción del Salterio hecha por Floro, un discípulo de S. Isidoro. Le hubiera dicho, que no solamente ' pasó su juventud en un monasterio, según lo más probable ', sino que fué Abad y monje, y que a la época de su vida monástica hay que atribuir sus trabajos bíblicos ... » [8].

Mayor fué nuestra admiración al leer otra nueva crítica de la citada obra, en la cual se aclara el ánonimo del crítico del « Debate », atribuyéndola al P. Pérez de Urbel; y este segundo crítico, haciendo suyos todos los reparos y advertencias de la primera crí-

[6] *Vida y portentosos milagros de el glorioso San Isidro, Arzobispo de Sevilla y egregio Doctor y Maestro de las Españas, con una breve descripción de su magnífico Templo ..., escrita por el R. P. M. Fray Joseph* MANZANO *de el Sagrado Orden de Predicadores ...* (Salamanca, 1732) 11-16.

[7] *Isidoriana*, I, 19 (ML 81, 111-116).

[8] En *El Debate* de 6 de enero de 1934.

tica, insiste en que S. Isidoro « fué monje y Abad », como rezaban los versos de la dedicatoria que a la redacción del Salterio había puesto Floro, discípulo del Santo Doctor Hispalense [9].

Dichos versos en efecto habían sido publicados en 1901 por dom Férotin, que concluyó de ellos sin asomo de duda la vida monástica de S. Isidoro [10]. Apoyado en los mismos y en la autoridad del célebre Benedictino acababa de defender igual opinión en Francia dom P. Séjourné [11], eco de cuya tesis son las últimas palabras que hemos citado de escritores españoles. Así, pues, el asunto está sobre el tapete y pide una solución ponderada y razonada.

En nuestro sentir ésta no puede ser dudosa; si atendemos a las fuentes, hay que decir que S. Isidoro no profesó la vida monástica.

El testigo de mayor excepción para ilustrarnos sobre la vida de S. Isidoro en sin duda S. Braulio de Zaragoza, a quien el Doctor Hispalense profesaba una ternura paternal, con quien convivió unidos en estrechísima caridad como consta por la correspondencia cruzada entre ambos, quien recibió la honrosísima comisión de ordenar las *Etimologías*. Pues bien, S. Braulio no dice ni una palabra del supuesto monacato del venerado Maestro. He aquí sus palabras: « *Isidorus, vir egregius, Hispalensis Ecclesiae Episcopus, Leandri Episcopi successor et germanus . . . , vir in omni locutionis genere formatus . . .* » [12]. Silencio que es muy de notar, no sólo por lo bien informado que estaba S. Braulio de la vida del Santo, sino porque precisamente la condición de monje era uno de los datos que entonces se subrayaba en este género de escritos; lo veremos en S. Ildefonso, y basta recordar cómo no lo olvida nunca el mismo S. Isidoro en su *De viris illustribus*. Así al hablar de su hermano S. Leandro se apresura a consignar que fué monje: « *Leander . . . professione monachus et ex monacho Hispalensis Ecclesiae. . . Episcopus. . .* » [13] Así de S. Martín Dumiense: « *Martinus, Dumiensis monasterii sanctissimus Pontifex . . .* » [14]. Así de

[9] *Revista Eclesiástica*, (1934) bibl. del nº. de febrero.

[10] *Deux manuscrits wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand I roi de Castille et de Léon: Bibl. de l'Ecole de Chartes*, 62 (1901) 377-379.

[11] *Saint Isidore de Séville* (París, 1929), 26-29.

[12] *Praenotatio librorum D. Isidori* (ML 82, 65).

[13] *De viris illustribus*, 41 (ML 83, 1103).

[14] *Ib.*, 35 (ML 83, 1100).

Juan de Biclara: « *Qui postea condidit monasterium* ... » [15]. Así de Eutropio: « *Licinianus* ... *ad Eutropium abbatem, qui postea Valentiae episcopus fuit* ... » [16]. Así de Eugipio: « *Eugipius, abbas Lucullanensis oppidi* ... *scripsit* ... *regulam monachis consistentibus in monasterio S. Severini* ... » [17] Así de S. Juan Crisóstomo: « ... *Et quia monachi vitam cum eo* (con Teodoro) *in uno eodemque monasterio exercuerat, ideo conversationis ibi factae eum in libris admonuit* ... » [18].

Después de S. Braulio hay que citar a S. Ildefonso, Arzobispo de Toledo, harto conocedor de la vida de S. Isidoro como discípulo que fué suyo. En su continuación del *De viris illustribus* vemos frecuentemente el título de monje atribuído a sus biografiados. « *Donatus et professione et opere monachus* » [19]; « *Ioannes* ... *primo pater monachorum et ex hoc praesul factus in regimine populorum* » [20]; « *Helladius* ... *adiit sanctum monasterium: quod frequentaverat voto, venit permansurus optabili usu. Ibi factus monachis pater*... [21]; « *Iustus*... *ab infantia monaehus*... » [22]; « *Nonnitus* ... *vir professione monachus, simplicitate perspicuus, actibus sanctus* » [23]; « *Eugenius... ab infantia monachus* » [24]; « *Eugenius alter* ... *vita monachi delectatus* ..., *propositum monachi decenter incoluit* » [25]. En cambio de Astudio, de Montano, de Aurasio, de Conancio, de Braulio y de S. Isidoro, a quienes honra en sus biografías narrando sus acciones, sus méritos y virtudes lo mismo que a los que fueron monjes, no dice que hubieran abrazado la vida monástica ni les atribuye a ellos ese título de *monachus*, que en cambio vindica para sí mismo con noble orgullo haciendo constar en la biografía de Eladio, que él fué monje en el cenobio Agaliense: « *Nam ad monasterium nostrum, illud Agaliense dico, cuius me susceptio monachum tenuit, quod munere Dei perennique ac patentis sanctitatis decore et opinabile cunctis*

[15] *Ib.*, 44 (ML 83, 1105).
[16] *Ib.*, 42 (ML 83, 1104).
[17] *Ib.*, 26 (ML 83, 1097).
[18] *Ib.*, 19 (ML 83, 1093).
[19] *De virorum illustrium scriptis*, 4 (ML 96, 200).
[20] *Ib.*, 6 (ML 96, 201).
[21] *Ib.*, 7 (ML 96, 201).
[22] *Ib.*, 8 (ML 96, 202).
[23] *Ib.*, 10 (ML 96, 202).
[24] *Ib.*, 13 (ML 96, 203).
[25] *Ib.*, 14 (ML 96, 204).

et palam est totis . . . » [26]. Sus palabras sobre S. Isidoro son terminantes en este sentido: « *Isidorus post Leandrum fratrem Hispalensis sedis provinciae Bœticae cathedram tenuit; vir decore simul et ingenio pollens . . .* » [27]. ¿No es significativo, podía decirse decisivo, el que S. Ildefonso en una docena de biografías que añade al libro isidoriano de los varones ilustres, a la mitad los distinga con el título de *monachus,* y note si fueron tales desde la infancia o en la edad madura, si llegaron a ser Abades, dónde, etc., y a los demás, entre ellos a S. Isidoro, no los incluya en la clase de monjes? Este argumento, aunque negativo, ¿no deja fuera de duda que los que S. Ildefonso no hace monjes es porque jamás lo fueron, máxime S. Isidoro de Sevilla, cuya ingente personalidad bastaba para cubrir de gloria no ya a un cenobio determinado, sino a toda la institución del monacato, y a quien S. Ildefonso, monje al cabo, hubiera tenido complacencia suma en hacer resaltar como tal, caso de haberlo sido, cosa que en modo alguno podía ignorar el prelado toledano? No fué monje S. Isidoro; de haberlo sido, lo hubieran consignado sus santos discípulos Braulio e Ildefonso.

Hay otra consideración contra el monacato de S. Isidoro, que se deduce de la obra de su hermano S. Leandro « *Regula ad Florentinam* ». Parece incuestionable que la obra se escribió siendo ya S. Leandro Arzobispo de Sevilla, pues sus hermanos se hallan en edad crecida: Florentina, profesa en un cenobio; Fulgencio, capaz de desempeñar comisiones delicadas en países extraños, en Cartagena, dominada por los Bizantinos, a donde le envía el propio S. Leandro. Además el Santo se expresa y manifiesta proceder con una libertad e independencia en estos asuntos familiares, incompatible de todo punto con la vida de los monjes de todos los cenobios y de todos los tiempos; a Florentina encomendó su madre al morir que hiciera de madre con el pequeño Isidoro, y cuando entró religiosa ya se debe suponer que el jovencito se hallaba en estado de poder pasar sin su tutela y solicitud maternal. Pues bien en esa obra S. Leandro, al mencionar al pequeño Isidoro (que muy bien pudiera serlo ya sólo en relación a sus hermanos mayores) dice lo siguiente: « Por último, hermana querida, te ruego te acuerdes de mí en tus oraciones y no te olvides del pequeño Isidoro, al cual, como nuestros padres comunes dejaron bajo el amparo de Dios

[26] *Ib.,* 7 (ML 96, 201).
[27] *Ib.,* 9 (ML 96, 202).

y de sus otros tres hermanos, alegres y sin temor a que en su infancia pudiera ocurrirle nada, volaron al seno de Dios. Al cual, como yo le tenga verdaderamente por hijo y le prefiera y le ame sobre todas las cosas del mundo, y su amor sea mi consuelo y mi descanso, tanto ámale más tiernamente y tanto más ruega por él a Jesús, cuanto conoces y sabes que fué amado con más ternura de nuestros padres » [28]. Nos parece que aquí se consigna bien claramente que S. Leandro y S. Isidoro vivían juntos, no en un cenobio, sino donde eran dueños de sus actos, en el Conclave episcopal de Sevilla, donde ya habían pasado muchos años, y acaso Isidoro estuviera terminando su instrucción literaria, su formación sacerdotal, que no recibió de los monjes sino mediatamente por la parte que éstos hayan podido tener antes en la formación de S. Leandro. Y si para cuando estas palabras se escribían era ya sacerdote S. Isidoro, entonces queda todavía más claro que jamás estuvo en cenobio alguno.

En la carta en que Redento refiere al discípulo predilecto del Doctor Hispalense, a S. Braulio de Zaragoza, los últimos momentos y pormenores de la vida y muerte de su común maestro, entre otras cosas dice así : « Conoció el bienaventurado varón que se le acababa la vida, (no sabe Redento si por divina revelación o por causas naturales), y como hombre que quiere poner a buen recaudo su caudal, por espacio de seis meses y más, antes de entregar su alma dichosa en manos del Creador, su ocupación era repartir grandes limosnas, de modo que empezaba al salir el sol y no acababa hasta que la noche venía a interrumpir su hermosa tarea, para proporcionar algún descanso a su cuerpo fatigado por la última penosísima enfermedad » [29]. Este piadoso « despilfarro » no era nuevo en el Santo, pues el mismo Redento advierte que estos últimos meses de su vida, consagrados por entero a la limosna, se diferenciaban en esa parte del resto de su vida pasada en que en ellos « repartía más de aquello que repartía habitualmente ». Sobre este tema ya hemos disertado ampliamente en otro lugar [30], haciendo resaltar que tales y tan cuantiosas riquezas como el Santo repartió no eran de los bienes de la Iglesia, (estando perfectamente reglamentado por los Concilios españoles el uso que de los mismos podían hacer los Obispos visigodos), sino de

[28] ML 72, 892 (ML 81, 15).
[29] ML 81, 30.
[30] *Vida de S. Isidoro*, 65-67.

su patrimonio familiar, de lo heredado de sus padres; y de aquí es forzoso deducir, que Isidoro jamás fué monje, ya que el bagaje de tantas riquezas no puede soportarlo sobre sus espaldas un religioso solemnemente profeso, menos un gran Santo, y hasta el fin de su vida.

No es menos significativo el hecho de que entre los numerosos elogios de S. Isidoro contenidos en los Martirologios antiguos, que publican los Bolandos [31], ni uno sólo menciona su cualidad de monje; conducta inexplicable, caso de haberlo sido. Y aún nos parece más raro, que el mismo S. Isidoro no tuviera en su profusa y variadísima producción científica, histórica y literaria ni el más ligero recuerdo, ni la más remota alusión a su primer estado religioso, ni a la orden que le acogió en su seno, ni al cenobio que le formó física, moral e intelectualmente para librar con tanta gloria las batallas del Señor. ¡Olvido o ingratitud inexplicables! Lo mismo pudiéramos decir de los momjes que fueron sus hermanos en religión, del cenobio que le acogió entre sus muros; recuérdese cómo habla S. Ildefonso de su monasterio Agaliense, y cómo reclama para él la gloria de haber formado Obispos como Eladio, Justo y Eugenio de Toledo.

Los historiadores primitivos de S. Isidoro son, si prescindimos de las cortas noticias de S. Braulio y S. Ildefonso, los autores de la *Vida* publicada por los Bolandos [32], y los de la *Cerratense*, editada por el P. Flórez [33]. La *Vida* de los Bolandos se atribuye a D. Lucas de Tuy, célebre debelador de los Albigenses de León, Canónigo de S. Isidoro de León, catedrático de la Universidad de Salamanca [34], cronista de la reina Berenguela y Obispo de Tuy. Ya antes de los Bolandos la había impreso otro canónigo de S. Isidoro, vertida al romance, junto con los « *Milagros y Traslación* », éstas últimas indiscutiblemente de D. Lucas de Tuy [35], y en año

[31] ASS, *April.*, 1.

[32] *Ib.*, 330-352 (ML 82, 29-56).

[33] *España Sagrada*, 9, 358-365.

[34] Véase nuestro estudio *Los Albigenses y la Teología española en los albores del siglo XIII* (*Revista Eclesiástica*, 1930) 385-403.

[35] *Libro de los miraglos de sant Isidro arcobispo de seuilia / primado de las españas et doctor excellentissimo / successor del apostol santiago en ellas con la hystoria de su vida et fin et de su / traslacion et del glorioso doctor sancto martino su canonigo et com/pañero En que se contienen muchas cosas devotas et provechosas / para la conciencia; et para saber las antiguedades de españa.* En Salamanca impreso, año 1525. Por Don Juan de Robles, Canónigo y Prior de S. Isidoro de León.

1732 volvieron a reimprimirse por el Cabildo de S. Isidoro, dirigiendo la reimpresión el ya citado P. Manzano, que la encabezó con su nombre. ¿Es realmente el autor de esta *Vida* D. Lucas de Tuy? Para el P. Flórez no cabe duda alguna sobre ello [36], y antes opinaron lo mismo el célebre Ambrosio Morales [37] y a lo que parece D. Nicolás Antonio [38]; opinión que hicimos nuestra anteriormente, defendiendo al ilustre Tudense de los cargos que sobre ella le hizo el P. Flórez [39]; los argumentos de los que quieren atribuir a otro la *Vida* carecen de base sólida.

La *Cerratense* es de un autor del siglo XIII, compendio literal de la del Tudense, pero ambas calcadas sobre otra ya perdida, al menos en la actualidad ignorada, que pudo escribirse cerca del año 1063, en que se trasladó a León el cuerpo del bendito Doctor de las Españas; punto que también hemos esclarecido anteriormente en nuestra Vida del glorioso S. Isidoro [40].

Ahora bien ni en la Vida del Tudense ni en la del Cerratense, ambas del siglo XIII, la primera en sus albores, y calcadas en otra del siglo XI que es seguro compendiaba las tradiciones que los leoneses recogieron de labios de los mozárabes sevillanos al tiempo de la traslación de las sagradas reliquias, no se habla nada referente al monacato de S. Isidoro. Lo que no deja también de tener bastante importancia, pues al menos prueba que hasta el siglo XIII a nadie se le ocurrió la idea de hacer monje al incomparable Doctor Hispalense.

En cambio ambas *Vidas* acogen la anécdota de que para asegurar la vida del jovencito, en peligro por parte de los arrianos a causa de lo mucho que les combatía de palabra y por escrito, su hermano S. Leandro le encerró en una estancia (*cella*), con gran sentimiento del Rey y del pueblo, que en vano intercedieron a favor del joven; y que de la *cella* no volvió a salir, sino cuando muerto su hermano S. Leandro, fué sublimado a la Sede metropolitana de Sevilla [41]. Cómo tomó cuerpo esta especie, no es fácil adivinarlo. Acaso pudiera haber algún fondo de verdad, y ser tal anécdota una tradición desfigurada, y acaso esté unida a alguna precaución

36 *España Sagrada,* 9, 194.
37 *Crónica general de España,* 12, 21.
38 *Bibliotheca Hispana vetus,* 2, 60.
39 *Vida de S. Isidoro* 6-17.
40 *Ib.*
41 ML 82, 30; *España Sagrada,* 9, 360.

tomada por S. Leandro cuando huyó desterrado por Leovigildo a Constantinopla, sacando a sus hermanos del Conclave episcopal, del « Seminario », de Sevilla, para ocultarles en lugar seguro, y de ahí naciera la anécdota, reflejo de una tradición desfigurada.

Sea como quiera, esta anécdota prueba que sus autores estaban muy lejos de creer a S. Isidoro monje profeso en un cenobio, pues en tal caso ya tenía *cella* suficiente en sus votos y clausura ; y además que ignoraban lo que eran los seminarios de la Iglesia visigoda, anejos al claustro de las catedrales, con rigurosa clausura y vigilancia para los estudiantes en nada inferior a la de los cenobios, y próximos también al Conclave episcopal de que vamos a hablar pronto.

¿ No influiría en los defensores del monacato del Doctor Hispalense la idea de que la ciencia, y lo mismo el culto a la virtud y santidad, se hallaba como recluída y anexionada a la clausura y a los votos solemnes de los cenobios, y que sólo en estos pudo formarse un sabio como S. Isidoro de Sevilla? Para desvanecer esta especie basta confrontar las listas de hombres eminentes en la España visigoda, anteriores a S. Isidoro : Pomerio, Apringio el Comentarista del Apocalipsis, Justiniano de Valencia, Justo de Urgel, Liciniano de Cartagena, Severo de Málaga, Eutropio de Valencia, Máximo de Zaragoza, etc., todos obispos y escritores distinguidos del clero secular, glorias inmarcesibles de la España visigoda, que debeló denodada al arrianismo tiránico e invasor; sin que haya otros que oponerles salidos del monacato, sino S. Leandro, que por lo esclarecido de su estirpe es de suponer llevara al cenobio una gran cultura, S. Martín Dumiense, sacerdote secular venido del estranjero, Juan de Biclara que llevó al monasterio la ciencia eclesiástica aprendida en el Oriente [42]. ¿ Porqué, pues, mirada su ciencia, ha de ser probable siquiera que pasó su juventud en un cenobio S. Isidoro?

Después de S. Isidoro, cenobios y escuelas episcopales ya se engalanan con retazos de su regio manto, y los esplendores de su ciencia y de sus escritos lo llenan todo. Los hombres más eminentes de uno y otro clero sólo son un eco ténue de su gloria fulgurante : « S. Braulio ordenó las Etimologías de S. Isidoro ; Tajón imitó las Sentencias ; S. Eugenio los versos ; S. Ildefonso el torrente y la copia de los Sinónimos ; S. Valerio las visiones alegóricas ;

[42] S. ISIDORO, *De viris illustribus,* 30, 33, 34, 42, 43, 45, 46 ; 41, 35, 44. (ML 83, 1098-1106).

S. Julián, todo. A S. Isidoro invocaron los Concilios Toledanos . . . »[43].

Esto hasta la invasión musulmana. Pues luego toda la ciencia « isidoriana » parece recluída y como patrimonio exclusivo de las escuelas episcopales (seminarios), y apenas si dan fe de vida los cenobios: Elipando y Félix de Urgel, el primero debelador de Migecio, y los dos autores del Adopcionismo; sus impugnadores Eterio de Osma y Beato y Erancio, Arcediano de Toledo, nos dan un exponente de la cultura del clero secular en el siglo VIII, primero de la invasión, sin que el clero de los cenobios acuse su presencia en parte alguna[44]. Y lo mismo después: S. Eulogio de Córdoba, Alvaro, Speraindeo . . .[45]. Es decir, que no es necesario ir a buscar la ciencia y la cultura de aquellos tiempos precisamente en los monasterios y cenobios.

Queda una última consideración, que después de todo lo dicho, esperamos disipará todas las dudas: nos referimos a la vida canónica del clero secular, y de un modo especial al clero de las ciudades, que se agrupaba al lado de sus obispos en el Conclave episcopal, viviendo como religiosos[46] en la observancia de los Cánones y más tarde de una Regla, de donde les vino con el tiempo el nombre de *Canónigos* y también *Reglares*, voces ambas que significan lo mismo.

A pesar de la semejanza de vida entre las canónicas catedrales y los cenobios monacales, jamás fueron los primeros tenidos por monjes en la común estimación, aunque unos y otros tuvieran un vocabulario común, y los canónigos se apropiaran dictados que « aún se conservan en las Catedrales después de secularizadas,

[43] MENENDEZ PELAYO, *Conferencia de Sevilla*, 1881.

[44] Sobre S. Beato de Liébana, a quien muchos actualmente dan como monje, hablaremos más adelante.

[45] Véase nuestro estudio *San Eulogio de Córdoba* (*Vida Eclesiástica*, 1930) 10-11.

[46] He aquí lo que disponía el Concilio Toledano III (año 589), acerca del clero que ya antes de ese Concilio vivía en las canónicas: « *Pro reverentia Dei sacerdotum id universa sancta constituit Synodus, ut quia solent crebro mensis otiosae fabulae interponi, in omni sacerdotali convivio lectio Scripturarum divinarum misceatur; per hoc enim et animae aedificantur ad bonum, et fabulae non necessariae prohibentur* ». (Canon VII; ML 84, 352-353).

como comunidad, vestuario, claustro, refectorio, abad, prior, y otros »[47].

Este género de vida, inspirado en la que hicieron los Apóstoles en Jerusalén (por lo que se le ha llamado apostólica), fué trasplantado por S. Marcos a su iglesia de Alejandría, implantado por S. Agustín en la suya, observado por S. Isidoro en la de Sevilla, de donde se originó que las canónicas catedrales se hayan llamado *agustinianas* e *isidorianas,* por haber vivido en ellas estos gloriosos Doctores, no porque ellos las fundaran de nuevo, ni mucho menos porque les hubieran prescrito una Regla o género de vida[48]. Es curioso a este propósito el siguiente párrafo escrito a principios del siglo pasado:

Si acaso se juzgase que son « regulares » los que profesan la Regla de S. Agustín, no por eso se inferirá que merece esta denominación en un sentido propio y riguroso, o que no les corresponde el concepto de clérigos seculares. S. Agustín nunca fué el autor del Instituto monástico, ni tampoco monje, ni a los monjes les convenían las funciones de los clérigos que vivían con el Santo. Si esto es indudable, no lo es menos, según han demos-

[47] Fr. ATANASIO LOBERA, *Grandezas de la Ciudad e Iglesia de León, con las vidas de San Froylán y San Atilano* (Valladolid, 1596),

[48] El Concilio IV de Toledo (633) presidido por S. Isidoro, consagró a las canónicas catedrales del imperio visigodo los cánones 22 y 23. Véanse los textos: « ... *Quidam enim hucusque sacerdotum non modicum scandalum creaverunt, dum ... in conversatione vitae non bonae famae existunt. Ut igitur excludatur deinceps omnis nefanda suspicio aut casus, et ne detur ultra saecularibus obtrectandi locus, oportet episcopos testimonium probabilium personarum in conclavi suo habere, ut et Deo placeant per conscientiam puram, et Ecclesiae per optimam famam* » (Canon 22; ML 84, 373-374). El Conclave episcopal lo describe el libro *De vita Patrum Emeritensium,* escrito por el piadoso diácono Paulo, curiosa e interesantísima obrita de la España visigoda, que puede verse en ML, 80, 115-164. El Canon 23 del Concilio dice así: « *Non aliter placuit, ut quemadmodum antistites, ita presbyteres atque levitae, quos forte infirmitas aut aetatis gravitas in conclavi episcopali manere non sinit, ut et iidem in cellulis suis testes vitae habeant, vitamque suam sicut nomine ita et meritis teneant* » (ML 84, 374). Villanuño pone a este Cánon la siguiente glosa: « *Presbyteros et Diaconos solitos antiquitus in iisdem habitare cum episcopo aedibus, notius est, quam ut ad id firmandum inmoremur; sed in desuetudinem hic mos abierat, quam renovare studuerunt Leo III et Carolus Magnus in Conciliis Moguntino et Turonensi III. Quem vero ordinem hi Canonici Clerici observarent, non satis constat: saeculo tamen X in aliquibus ecclesiis iam expressa mentio regulae habetur* » (*Summa Conciliorum Hispaniae*) I, 441.

trado los eruditos Tomassino, Mabillon y Muratori, que el Santo Obispo de Hipona no dió otra regla a sus clérigos, más que el Evangelio y los Cánones, manteniendo en su casa propia una Congregación de aquellos, que observaban a imitación de los primeros fieles la vida común. Por cuyas razones no puede dudarse que muy justamente creían vivir los Canónigos en España y en otras partes según la Regla de S. Agustín, observando la Canónica [49].

Precisamente es S. Isidoro quien nos da detalles sobre la *cánónica-goda* y nos enseña que nadie confundía las canónicas con los cenobios, no obstante el íntimo parecido entre el género de vida que unas y otros hacían:

Duo sunt genera clericorum: Unum ecclesiasticorum, sub regimine episcopali degentium; alterum acephalorum, id est, sine capite, quem sequantur ignorantium... habentes signum religionis, non religionis officium [50].

Como después del derrumbamiento del imperio godo en España la organización de la Iglesia española continuó en idéntica forma, así entre los mozárabes sometidos a la dominación musulmana, como entre los cristianos que se agrupaban en los reinos independientes de la Península, para saber ciertas interioridades de las canónicas-godas del tiempo de S. Isidoro, nada mejor que estudiar esas canónicas supervivientes a la ruina de la monarquía visigoda y al naufragio de la independencia española. Y entre todas las canónicas, ninguna como la de León, cuna de la reconquista patria, y que nos legó los dos archivos eclesiásticos más ricos de Códices y Documentos que existen en España [51].

Como el P. Risco nos ha hecho sustancialmente el estudio, recogemos sus palabras:

Todas las escrituras nos manifiestan que el clero de la Catedral de León hacía vida apostólica y monástica, llamándose por esta razón indiferentemente clérigos, canónigos y monjes; y a su Iglesia, Santa María de

[49] El párrafo citado es de una «*Representación hecha a S. M. el Rey por el M. Ilustre Señor Prior y Canónigos de la Real Casa de San Isidoro, de la ciudad de León, en razón de no ser comprendidos en la extinción de los Canónigos Reglares de San Agustín, decretada por las Cortes. Octubre de 1820*». (Sin pie de imprenta). Sólo consta de dos folios.

[50] *De ecclesiasticis officiis,* 2, 3 (ML 83, 779)..

[51] Véase García Villada, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Catedral de León* (Madrid, 1919) y Pérez Llamazares, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Real Colegiata de San Isidoro de León* (León, 1923).

Regla, o Canónica y Regla de Santa María. Ignoramos por falta de documentos en qué tiempo se introdujo este género de vida en la Catedral Legionense; pero se puede asegurar que se observaba ya en el siglo IX, en que tenemos a la vista las primeras escrituras. El rigor con que imitaban la vida de los primeros cristianos, que es el fin de la institución del monacato, era tal, que no tenían ni gozaban renta alguna y todos vivían en una casa, usaban de un vestuario y comían juntos en un refectorio, en la forma que lo observaban los religiosos. No sólo no tenían cosa propia, sino que aun las Dignidades y prebendas estaban dependientes de la voluntad del obispo, que podía darlas o quitarlas a su arbitrio... En lo cual se distinguía la Iglesia de León de todas las otras, que según las disposiciones canónicas tenían prebendas fijas y perpetuas, de las que no podían ser removidos. Aunque esta forma de vida era la más cabal y santa..., el obispo Don Diego las hace perpetuas y las señala rentas..., año 1120. Después de esta reforma del obispo D. Diego quedó sólo algún vestigio de la vida común, como era el uso de la misma cocina y refectorio, y aun éste dejado al arbitrio de los canónigos según lo dispuesto por Don Diego, y parece, sin embargo de ser voluntaria esta observancia, la seguían todos los canónigos o la mayor parte, como indican las muchas donaciones que se hacían destinadas a los gastos del refectorio del Cabildo. Muchos no quisieron esta nueva vida, teniendo presente lo que el Papa Alejandro II estableció en el Concilio de Roma del año 1063 sobre que los clérigos viviesen como religiosos, no sólo comiendo juntos y durmiendo en una misma casa, sino careciendo de toda propiedad e imitando con todas sus fuerzas la vida apostólica y común [52].

Según prueba el P. Risco con las escrituras del Archivo catedral de León, los conónigos aparecen siempre autorizando las escrituras con el título de *Presbíteros* o *Diáconos;* y la primera Dignidad del Cabildo catedral, con el título de *Abad de la Sede de Santa María*, o simplemente de *Abad* hasta el año 1091, en que se mudó el título de *Abad* en el de *Prior*, título nuevo que se sigue usando hasta el año 1141, en el que el *Prior* Pedro Arias con todo su Cabildo catedral otorga fueros a Molina-Ferrera. Luego, secularizada la catedral de León (1144) y trasplantada su canónica al Real Templo de S. Isidoro, donde aún persevera, el título de la primera Dignidad se vuelve a cambiar en el de *Deán*, que es el que conserva en la actualidad.

En la historia de los Concilios españoles hay un incidente que junto con los datos precedentes ilustra el punto fundamental de nuestra investigación. El Concilio de Mérida en el año 666, estableció: « *Communi deliberatione sancimus, ut omnes Episcopi infra nostram Provinciam constituti, in Cathedralibus nostris Ecclesiis, singuli nostrum Archipresbyterum, Archidiaconum et Pri-*

[52] *España Sagrada*, 35, 169 ss.

miclerum habere debeamus»[53]. Bergier da amplios detalles de la importancia y antigüedad de esta Dignidad eclesiástica en la Iglesia, y respecto a España hace notar que el Concilio de Mérida no declara sus atribuciones y prerrogativas: se trata del *Arcipreste* de las catedrales[54]. Perujo[55] enumera las Iglesias de España que tenían Arcipreste, muy contadas, antes del último Concordato, y con la notable circunstancia de que en todas ocupaba un lugar muy secundario y alejado de la primera silla o Dignidad catedralicia; de onde se deduce que el canon de Mérida no tuvo aceptación en España, sino en contadas Iglesias y sin darle las atribuciones que iban anejas a la primera silla.

En León alguna vez suena entre las muchas escrituras que autorizan los *Presbíteros y Diáconos* de la Catedral, el título de *Arcediano y Primiclero;* pero nunca el de Arcipreste, y sí siempre el de *Abad* como inmediato al obispo. Y creemos que tiene su explicación en la vida canónica del clero catedral, acostumbrado a llamar *Abad* al Superior de la *Comunidad,* conforme al estilo de los cenobios; título que se sustituía mal con el «aseglarado» de Arcipreste, inconveniente que no ofrecían los títulos de Arcediano y Primiclero o Primicerio, que eran uno mismo, establecidos también por el Concilio de Mérida, y de orden inferior.

Supuesta toda la exposición que antecede, vamos a sacar algunas consecuencias. ¿No es casi seguro, que la primera Dignidad o Superior de las *Canónicas* visigodas, antes del Concilio de Mérida, se titulaba *Abad,* título que el Concilio no pudo suplantar por el de *Arcipreste* sino en alguna Catedral, como Toledo, y por poco tiempo? Decimos sólo *casi seguro,* porque no hay ninguna prueba documental positiva que lo establezca definitivamente. ¿No es más que problable, que en aquellas escuelas episcopales, establecidas en el atrio de las Catedrales visigodas, a la vera del Conclave episcopal y canónica reglar del Clero, los jovenes seminaristas, educados en un régimen cenobítico («*arctissimae vitae*», como lo llama el Concilio Toledano II, año 527), darían al *Praeposito* que menciona el mismo Concilio, el título de *Abad,* título que ciertamente aparece ligado al clero secular y no sólo a los cenobios?

[53] Canon X (ML 84, 619).

[54] *Dictionnaire de Théologie dogmatique* (MIGNE, *Encyclop. Théol.* 33, 361-363).

[55] *Diccionario de Ciencias eclesiásticas* I, 679.

Tanto creemos que fué así, que los versos del mencionado Floro, discípulo de S. Isidoro, son un testimonio o prueba documental de que S. Isidoro fué el *Abad* de la Canónica sevillana algún tiempo, o al menos *Abad* del seminario, el *Prepósito,* que también era el *Padre,* el *Abad* de los seminaristas, cargos desde luego distintos, Superior de la canónica, y Superior del Seminario [56].

¿Se comprende ahora cómo S. Isidoro de Sevilla no tiene que ver nada con los cenobios ni con el monacato, y cómo los versos de Floro no valen nada en contrario, por más que hayan inducido a error, contra el testimonio y sentir unánime de toda la antigüedad?

Esa falta de atención al género de vida de las canónicas catedrales ha llevado al error a críticos e historiadores eminentes, no sólo en este caso concreto de S. Isidoro, sino en otros muchos, por ejemplo en el de S. Beato de Liébana, en el de los *Abades* que descuellan por su cultura junto a S. Eulogio de Córdoba, y en el de tantos copistas y miniaturistas prodigiosos, *presbíteros y diáconos* de las canónicas catedrales, que con poca fortuna han sido clasificados entre los monjes, con la agravante para las canónicas, de que se las cree poco menos que analfabetas y hasta parece absurdo suponer que en las mismas hubiera estudios y maestros superiores a los de los cenobios, y que su *Scriptorium* pudiera publicar obras nuevas y reproducir códices antiguos [57]. Al célebre S. Beato de Liébana, uno de los escritores más populares en la Edad Media con sus Comentarios al Apocalipsis, siempre se le tuvo por *Presbítero,* como le llamó Elipando, y por *Abad* como le intituló Alcuino; mas no por monje, ni los Bolandos, ni Tamayo, ni Mariana, ni Flórez, ni los editores de la *Bibliotheca Patrum,* ni la Vida del Leccionario Asturicense, ni los Martirologios. Y sin embargo se da al presente como indubitable por historiadores de

[56] Ya dom Séjourné (*Saint Isidore,* 27) concede que el título de *Abad* no basta para designar necesariamente un monje. Pero tampoco parece bastar el de *Padre.* La alusión a los monjes de Egipto es tan lejana, que tampoco de ella se podrá concluir nada. Y recuérdese que además aún no está probado que el Isidoro a quien se dirigen los versos de Floro sea S. Isidoro de Sevilla, por más que ello sea muy probable.

[57] Véase nuestro estudio *El origen del Gothicus* (*Legionensis* [2]) en *Estudios Bíblicos* (1930) 390-403.

profesión, que fué monje, y ¡hasta en Santo Toribio de Liébana [58]! Todo ello se debe en este caso a Mabillon, sin verdadero fundamento real, como probaremos extensamente en ocasión más oportuna [59].

La serie de consideraciones que hemos desarrollado en las páginas precedentes imponen sin duda una conclusión cierta: S. Isidoro de Sevilla no fué monje; su vida, su cultura, su virtud, se desenvolvieron benéficamente en el ambiente de una canónica reglar.

[58] Véase por ejemplo W. Neuss, *Die Apokalipse des Johannes in der Altspanischen und altchristlichen Bibelilustration* (Münster, 1931) I, 5.

[59] *Annales O. S. B.*, 2 (1704), 273. Se citan: Alcuino (*Contra Felicem*, 1, 8; ML 101, 153), S. Beato y Eterio a Elipando (ML 96, 1001), y S. Beato en la Dedicatoria de sus comentarios al Apocalipsis. Pero todos esos textos quedan perfectamente explicados dentro del marco de las canónicas, sin que obligen a suponer monje a S. Beato.

Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro

José A. de Aldama, S. I.

Sobre la cronología de las obras de S. Isidoro no parece exista todavía un trabajo fundamental que abarque todas las obras. Fuera de los datos sueltos que dió Arévalo en su *Isidoriana,* apenas encontraremos en las modernas historias literarias más que la fecha de composición de las obras históricas. La del libro *De viris illustribus* ha sido objeto de especial estudio. Sobre las *Etimologías,* llegan hasta nuestros días las discusiones. A eso, y a una base que se supone segura y de la que habremos de hablar más adelante, se reduce todo [1].

En realidad las dificultades que salen al paso a quien pretende fijar la cronología de las obras isidorianas son muy considerables. Tropezaremos con ellas más de una vez en estas líneas. Entre estas dificultades, no es la menor la falta de un texto crítico de las obras del Doctor Hispalense; todos los estudios de detalle tienen con ello una base endeble. Al lado de ese previo fundamento del texto, se echa de menos otro trabajo preliminar, no menos fecundo para nuestro intento: la investigación de las fuentes isidorianas, que resolvería muchas dudas, y que, al menos por lo que toca a las ciencias estrictamente eclesiásticas, se puede decir que falta casi del todo.

Si se tiene a la vista lo que acabamos de escribir, se comprenderá bien que nuestro intento en estas líneas no puede ser dar ese trabajo fundamental y completo, de que hablábamos al principio.

[1] Véase, por ejemplo, dom P. Séjourné, *Saint Isidore de Séville* (Paris, 1929) 41-43, donde se encuentran en resumen los datos que actualmente poseemos sobre la cronología de las obras isidorianas. La base de muchos de estos datos, a la que nos referimos en el texto, es la suposición de que el Catálogo de las obras de S. Isidoro redactado por S. Braulio sigue en la enumeración de los libros el orden cronológico de composición. Sobre este punto hablaremos detenidamente en párrafo aparte.

Sólo pretendemos atraer sobre ello la atención, indicar algunos caminos que parece se pueden seguir con esperanza de éxito, señalar algunos resultados, que por fuerza serán más bien orientadores que definitivos.

1. Las dedicatorias.

Un primer camino para determinar la cronología de las obras, lo tenemos en las dedicatorias que a muchas de ellas acompañan. Si la dedicatoria nos da el nombre de un personaje conocido, por el mismo hecho es claro que nos fija, al menos dentro de ciertos límites, la fecha de composición de la obra.

En este caso están varias de las cartas de S. Isidoro, las obras dedicadas a sus hermanos y algunas dedicadas al rey Sisebuto. En cambio, no nos traen ninguna luz las dedicatorias de las *Alegorías* y de la *Regula monachorum.*

Para empezar por estas últimas obras, aun admitida la autenticidad de la pretendida dedicatoria *Sanctis fratribus in monasterio Honorianensi constitutis, Isidorus,* quedamos en la misma oscuridad, toda vez que no hay modo de identificar tal monasterio, y, aunque lo hubiera, del nombre del monasterio tampoco se seguiría una fecha determinada [2].

Algo parecido ha pasado con la dedicatoria de las *Alegorías*: *Domino sancto ac reverendissimo fratri Orosio, Isidorus* [3]. Hasta el presente no ha habido manera de identificar ese Orosio, coetáneo de S. Isidoro [4].

En cambio para las obras y cartas citadas más arriba nos dan mucha luz las dedicatorias. Comencemos por las cartas, dejando por ahora a un lado las dirigidas a S. Braulio, porque habremos de hablar de ellas más en particular.

La *carta 1ª* se escribe *Leudefredo episcopo* [5]. El nombre de

[2] Véase Arévalo, *Isidoriana,* 71, 13s (ML 81, 476s).

[3] ML 83, 97.

[4] Pueden verse en Arévalo, *Isidoriana,* 60 (ML 81, 379-382) las múltiples conjeturas a que ha dado lugar esta dedicatoria.

[5] ML 83, 893. Citamos las cartas según la numeración de Arévalo reproducida por Migne. Sobre la autenticidad de la carta a Leofredo, véase además de Arevalo, *Isidoriana,* 73 (ML 81, 493-495), dom Wilmart, *Germain de Paris* (DACL, 6, 1076); ambos la defienden. Màs dudosamente se expresa dom Séjourné, *Saint Isidore,* 79s, 166.

un obispo Leudefredo, (o Leofredo, como escriben las antiguas fuentes castellanas) lo encontramos entre las suscripciones del Concilio IV de Toledo [6]. Su sede era Córdoba. Si comparamos este dato con el que nos proporciona el Concilio Hispalense de 619, vemos que entonces era todavía obispo de Córdoba Honorio [7], lo que nos da un límite inferior para la fecha de la carta. Esta tiene que estar escrita después de 619. No sabemos exactamente cuándo subió Leofredo a la Sede Cordubense. Pero el lugar que ocupa su nombre en las firmas de 633 indica que ya para entonces llevaba bastantes años en la Sede. Tal vez pudiera ponerse el principio de su pontificado hacia 625. Así la carta cae entre los años 625 y 636.

La *carta 4ª* tiene por destinatario al Obispo Massona [8]. Para el año 610 había ya muerto Massona y tenía sucesor en la Sede de Mérida [9]. Esto nos da el último término posible de la carta. Si nos fijamos en la data, que lleva la carta misma por excepción única en el epistolario isidoriano, nos encontramos con la frase: *Datum pridie Kal. Mart., anno tertio regni domini nostri gloriosissimi Witterici* [10]. El reinado de Witerico cae en los años 603-610; y la carta por lo tanto en 605-606.

La *carta 5ª* se escribe al obispo de Toledo Eladio [11]. El pontificado de Eladio abarca los años 615-633. Si se tiene en cuenta que

[6] ML 84, 387.

[7] ML 84, 608.

[8] ML 83, 900. Sobre la genuinidad de esta carta véase además de ARÉVALO, *Isidoriana,* 73, 11-12 (ML 81, 495-500), recientemente SÉJOURNÉ, *Saint Isidore,* 73-78 en contra, y LE BRAS, *Sur la part d'Isidore de Séville et des espagnols dans l'histoire des collections canoniques* (*Rev. Sc. Rel.,* 10 [1930] 224s) a favor, con argumentos realmente muy fuertes.

[9] ML 84, 483.

[10] ML 83, 902. Esta es la lectura adoptada por Arévalo. Sobre la variedad de lecciones, cf. *Isidoriana,* 73, 20s (ML 81, 499).

[11] ML 83, 902; MGH, *Epist.,* 3, 661. La autenticidad de la carta la admite también SÉJOURNÉ, *Saint Isidore,* 78s. La principal dificultad urgida contra la genuinidad consiste en el hecho que supone la carta, de que la causa de un obispo se remite al metropolitano de otra Provincia eclesiástica. No podemos entrar aquí en el fondo de la cuestión. Pero la solución que se pretende dar es a base de un Sínodo sevillano anterior, en el que se hubiera ya tratado el asunto sin entenderse los obispos de la Bética (cf. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore,* l. c.). Si ese Sínodo fué el que se supone tenido hacia 624 (del que hablaremos después), la carta habría de ser un poco posterior a esa fecha, es decir de hacia 625-626.

por los años 631-633 estuvo S. Isidoro más de una vez en Toledo (como veremos en las cartas a S. Braulio), la carta de que tratamos hay que ponerla antes de 631. De modo que la carta sería de 615-630.

Por último la *carta 8ª* va dirigida a un *Eugenio episcopo* [12], que evidentemente no puede ser el obispo toledano de ese nombre, sublimado a aquella Sede en 636. Más bien ha de ser otro Eugenio, obispo de Egara, que firma en el Concilio de 633. Tal vez habría que situar la carta después de esa fecha; así se explicaría mejor la consulta y lo afectuoso de la respuesta [13].

Dos obras dedicó S. Isidoro a sus hermanos: el tratado *De ecclesiasticis officiis* a S. Fulgencio, y el libro *Contra Iudaeos* a S. Florentina [14]. Para la última de estas dos obras tal vez nos dé la dedicatoria el único dato seguro con que fijar la fecha de composición. En efecto, la muerte de S. Florentina nos es conocida. Rossi [15] ha demostrado que murió la Santa el año 633. Este es, pues, el último límite posible de la obra. Veremos más adelante si se puede obtener una mayor precisión [16].

El tratado *De ecclesiasticis officiis* lo dedicó S. Isidoro a su hermano S. Fulgencio, a ruegos del cual lo había compuesto: *Domino meo et Dei servo Fulgentio episcopo, Isidorus* [17]. Los límites del episcopado de S. Fulgencio no se pueden determinar con absoluta precisión. Su elevación a la Sede de Ecija cae entre los años 591 y 610: en noviembre de 590 era aún obispo Pegasio, como nos consta por el Concilio Sevillano de esa fecha [18]; en 610 ya firma

[12] ML 83, 908. La genuinidad ha sido sostenida no sólo por ARÉVALO, *Isidoriana*, 74, 31s (ML 81, 512s), sino también por dom MORIN, *Les origines du Symbole Quicumque* (*Science Catholique*, 5 [1891] 675). SÉJOURNÉ, *Saint Isidore*, 94s, la tiene por apócrifa, o al menos por interpolada.

[13] Nada decimos sobre las cartas 6ª y 7ª, porque parecen ciertamente apócrifas. De la 7ª dirigida a Redento (ML 83, 905-907) lo ha demostrado J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (Munich, 1933) 9-163; cf. la reseña de esta obra por STEGMUELLER, en *Römische Quartalschrift*, 42 (1934) 351-353.

[14] La dedicatoria dice: *Sanctae sorori Florentinae, Isidorus* (ML 83, 449).

[15] *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, 2, 297.

[16] Sobre las diversas ediciones de esta obra, véase ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, 74-76.

[17] ML 83, 737.

[18] ML 84, 591s.

S. Fulgencio como obispo de Ecija el Decreto de Gundemaro [19]. Por otra parte es muy difícil suponer que S. Fulgencio fué elegido obispo después de la muerte de S. Leandro, y por lo mismo después de la elección de S. Isidoro para la Sede Hispalense. Por eso el principio de su episcopado hay que ponerlo por los años 591-600. Su muerte hubo de ser entre los años 619 y 633: en 619 firma él todavía en el Concilio Hispalense [20]; en 633 firma ya en el Toledano su sucesor Abencio [21]. Si se admite que entre los dos existió otro obispo de Ecija, Marciano, que se supone depuesto en un Sínodo Sevillano de hacia 624, la muerte de S. Fulgencio habría de ser hacia 619-623 [22]. Así,pues, el tratado *De ecclesiasticis officiis* está compuesto entre 591-623. Una mayor precisión la obtendremos después por otra vía.

Las obras dedicadas por S. Isidoro al rey Sisebuto son también dos, según parece: el libro *De natura rerum*, y las *Etimologías*. La primera de estas dos obras lleva la dedicatoria clara: *Domino et filio Sisebuto* [23]. Así tenemos el límite superior posible para la composición de la obra, que será la fecha en que murió el rey, es decir el año 620. El límite inferior hay que buscarlo en los principios de su reinado, es decir en 612. Porque aunque es verdad que absolutamente pudiera habérsele dedicado el libro al Rey antes de serlo, sin embargo la identidad de dedicatoria en las *Etimologías* parece explicarse mejor si se supone igual dignidad en el destinatario [24]. Así, pues la composición del libro fué en los años 612-620 [25].

[19] ML 84, 484.

[20] ML 84, 608.

[21] ML 84, 388.

[22] FLÓREZ (*España Sagrada*, 10, 107) parece inclinarse a poner la muerte de S. Fulgencio hacia 629; pero es porque no tiene en cuenta la probabilidad de un obispo intermedio en Ecija entre S. Fugencio y Abencio. SÉJOURNÉ (*Saint Isidore*, 55) la pone «poco después del 14 de enero de 619»; no sabemos en qué se funda esa fecha, que por lo demás no es exacta, puesto que el Concilio Hispalense II se reunió en noviembre del 619 (cf. SÉJOURNÉ, l. c., 95). ARÉVALO (*Isidoriana*, 27, 13; ML 81, 142) dice «anno circiter 620».

[23] ML 83, 963.

[24] Un caso inverso, que sirve para confirmar esta consideración, lo tenemos en la diferencia de tratamiento que da S. Isidoro en sus cartas a S. Braulio antes y después del episcopado de éste.

[25] Sobre las distintas ediciones que se supone haber hecho S. Isidoro de esta obra, véase ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, 76s.

Las *Etimologías* parecen estar también dedicadas al rey Sisebuto con la frase: *Domino et filio Sisebuto, Isidorus* [26]. La existencia de esa dedicatoria al rey Sisebuto queda bien atestiguada por los manuscritos y ha sido puesta en plena luz últimamente por Anspach [27]. Veremos después que la fecha a que nos lleva esa dedicatoria se obtiene igualmente por diversas vías. Ahora bien, Sisebuto reinó 8 años y 6 meses [28]; y como su primer año de reinado coincidió con el 2º de Heraclio, la muerte de Sisebuto cayó en el año décimo de Heraclio, es decir en 620. Esa es por lo tanto la fecha máxima de composición de las *Etimologías.*

2. Indicaciones precisas históricas.

Un segundo camino para determinar la cronología de las obras de S. Isidoro nos lo proporcionan ciertas indicaciones históricas que en ellas de cuando en cuando se contienen. Vamos a examinar algunos casos.

Uno muy característico es el de la *Crónica.* De este libro sabemos que existen dos redacciones, siquiera sea muy difícil fijar con certeza todas las diferencias que entre ambas existen [29]. La primera termina con las palabras:

> Fiunt igitur ab exordio mundi usque in aeram praesentem, *hoc est in anno quinto imperatoris Heraclii et quarto religiosissimi principis Sisebuti,* anni . . . [30].

[26] *Etimologías,* edic. *Lindsay,* epist. V. En la edic. *Arévalo* se dedica a S. Braulio.

[27] Los manuscritos varían mucho en la forma de dar esta dedicatoria que se dirige ya a Sisebuto, ya a S. Braulio, ya a ambos a la vez. Véase sobre todo Anspach, *Taionis et Isidori . . .,* 36s. Sobre la dedicatoria de las Etimologías a Sisebuto había llamado ya la atención Anspach en *Rheinisches Mus. für Philolog.,* 67 (1912) 562.

[28] MGH, AA. 11, 291.

[29] Véase Mommsen en el prólogo a su edición crítica de la *Crónica* (MGH, *Chronica Minora,* 2; AA, 11) 407s. Sobre las relaciones mutuas entre ambas redacciones, cf. ib., 410. Si la segunda redacción es también de S. Isidoro resulta muy dudoso. Ya va despertando sospechas el que S. Isidoro multiplicase las ediciones de tantas obras suyas: la Crónica, la Historia, las Etimologías, los Sinónimos, el de *Natura rerum,* el *Contra Iudaeos . . .*

[30] MGH, l. c., 480.

El año quinto de Eraclio y cuarto de Sisebuto es el año 615 [31], que es por tanto la fecha en que se editó la primera redacción de la *Crónica* isidoriana. Esta indicación cronológica coincide bien con las palabras del prólogo:

Horum nos temporum summam ab exordio mundi usque ad Augusti Heraclii vel Sisebuti regis principatum quanta potuimus brevitate notavimus [32].

La segunda redacción ha cambiado las palabras antes citadas por las siguientes:

Fiunt igitur ab exordio mundi usque in praesentem aeram..., *hoc est in anno sexto decimo Heraclii et quinto religiosissimi principis Suinthilani*, anni... [33].

El quinto de Suintila es el año 624 [34], fecha por consiguiente de la segunda redacción.

La *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum* contiene también en su redacción más genuina una referencia exacta del tiempo en que se compuso. Véanse las palabras que preceden a la recapitulación:

Computatis igitur Gothorum regum temporibus ab exordio Athanarici regis usque ad quintum gloriosissimi Suinthilani principis annum, regnum Gothorum per annos CCLVI, deo favente, reperitur esse porrectum [35].

De donde la *Historia* está publicada el año 624, tal vez al mismo tiempo que la segunda redacción de la *Crónica* [36].

De las *Etimologías* se ha creído muy comúnmente que quedaron sin terminar a la muerte de S. Isidoro. La realidad es otra. El Dr. Anspach ha demostrado que las *Etimologías* se editaron ya en los primeros meses del año 620, es decir 16 años antes de morir el Santo [37]. Antes hemos dicho que si se admite la dedicatoria

[31] Cf. *ib.*, 251.

[32] MGH, l. c., 425.

[33] MGH, l. c., 480.

[34] Cf. *ib.*, 251. En las palabras citadas se equiparan el año 16 de Eraclio y el quinto de Suintila. En la *Historia Gothorum* se da la equivalencia exacta: 10 de Eraclio=1 de Suintila (cf. l. c., 292).

[35] MGH, l. c., 293. Cf. MOMMSEN, l. c., 252-256.

[36] MGH, l. c., 251; cf. 252. Si se admitiese también como genuina la redacción más breve, habría que ponerla en 619; cf. MOMMSEN, l. c., 252. Sobre la dedicatoria a Sisenando (MGH, l. c., 304), véase *ib.*, 254.

[37] *Taionis et Isidori*, 36s.

de la obra al rey Sisebuto, ése es el último límite posible de su composición. Pero la indicación cronológica nos la da claramente el capítulo 39 del libro V. En él resume S. Isidoro su propia *Crónica,* y al terminarla escribe:

Heraclius *nunc* decimum agit imperii annum [38].

Esta lección de muchos manuscritos nos lleva al año 620. Una nueva confirmación de esta fecha la tenemos en la siguiente consideración. Hemos dicho que en las *Etimologías* se resume la *Crónica* isidoriana. Pero ya Mommsen había notado que ese resumen estaba hecho sobre la primera redacción de la *Crónica* no sobre la segunda [39]. Es decir, que las Etimologías (al menos el capítulo correspondiente) se componen entre 615 y 624. Es verdad que en algún caso el resumen de las Etimologías parece suponer la segunda redacción de la Crónica; así en los números 51, 92, 140, 201, 253, 257, 259 de la edición de Mommsen [40]. Pero se sabe que es muy difícil determinar hasta los últimos detalles el texto de la primera redacción; por lo mismo esos números pueden muy bien representar la lección primitiva, aunque sólo se nos hayan trasmitido en la segunda.

También el libro *De viris illustribus* en su parte genuina [41] nos ofrece algunas indicaciones históricas de sumo valor para determinar la época de su composición. Por lo pronto en el capítulo 40, al hablar de S. Gregorio Magno, se dice expresamente que ya ha muerto [42]. Por lo tanto el libro se escribe después del

[38] *Etymologiae,* 5, 39, 42. Lo mismo en la edición de Arévalo (ML 82, 228), que en la de Mommsen (MGH, l. c., 479), que en la de Lindsay, se leen esas palabras así: *Heraclius nunc septimum decimum agit annum.* Véase sin embargo el aparato crítico de Arévalo.

[39] MGH, AA, 11, 291.

[40] El número 154 y el 249 se explican bien con los números 232 y 385 de la primera redacción.

[41] Para el estado actual en que se encuentra el problema crítico del *De viris illustribus,* véase F. Schuette, *Studien über den Schrifterkatalog (de viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla* (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* herausg. von M. Sdralek, 2, Breslau, 1902, 75-149), sobre todo en las páginas 125-127, donde resume sus conclusiones, que hasta el presente han sido generalmente aceptadas. Véase sin embargo últimamente H. Koeppler, *De viris illustribus and Isidore of Seville* (*The Journal of Theol. Stud.,* 37 [1936] 16-34).

[42] *Dzialowski,* 67; ML 83, 1103.

año 604. Pero además el capítulo 46 dice que todavía vivía entonces Máximo, obispo de Zaragoza, cuya muerte fué hacia 619 [43]. Ese es, pues, el límite superior posible. Así el libro está compuesto en los años 605-618 [44].

3. Correspondencia epistolar con S. Braulio.

Muy semejante al criterio anterior es el que nos da el estudio atento de las cartas cruzadas entre S. Isidoro y S. Braulio. Veremos en ellas no pocas indicaciones históricas, que tienen su máximo valor de la comparación y cotejo de todos los datos que estas preciosas cartas nos ofrecen.

Más de la mitad del epistolario de S. Isidoro la forman estas cartas, que entre otras tienen la gran ventaja de no haber suscitado nunca dudas en su autenticidad. Siete son las cartas que constituyen ese grupo, de las que dos son de S. Braulio y 5 de S. Isidoro. Vamos a determinar la fecha de cada una, siguiendo la numeración de Arévalo [45].

La *carta 2ª* contiene una indicación para fijar el último término posible, ya que la carta se escribe antes de que S. Braulio sea obispo:

> In Christo domino et dilectissimo filio, Braulioni, archediacono, Isidorus [46].

Como la elevación de S. Braulio al episcopado fué en 631 [47], antes de ese año está escrita la carta. Lo mismo vale por la misma razón de la *carta 3ª* [48], que además nos parece anterior a la 2ª por las siguientes consideraciones. La manera de hablar aquí S. Isidoro supone que aún no hace mucho tiempo que se separaron. Así puede

[43] *Działowski,* 80; ML 83, 1106.

[44] Sobre la fecha de composición del *De viris illustribus,* véase Działowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker* (*Kirchengeschichtliche Studien,* 4, 2), 100-102; Schuette, l. c., 142-147. Pero de las mayores precisiones que allí se dan, hablaremos más adelante.

[45] La correspondencia epistolar entre S. Isidoro y S. Braulio está formada en la edición de Arévalo por las cartas 2-3 y 9-13. Todas ellas están editadas también por Lindsay en su edición de las *Etimologías.*

[46] *Lindsay,* ep. A; ML 83, 898.

[47] Véase S. Ildefonso, *De viris illustribus,* 12 (*Działowski,* 144s).

[48] *Lindsay,* ep. B; ML 83, 898.

recordar a S. Braulio un encargo que le hizo antes de separarse y que él todavía no ha cumplido:

Dum pariter essemus, postulavi te ut mihi decada sextam Sancti Augustini transmitteres. Posco ut quoquo modo me cognitum eum facias.

En cambio en la otra carta le habla de los regalos que le manda. Lo que no parece fácil es determinar cuándo abandonó S. Braulio a S. Isidoro. Puede conjeturarse que S. Braulio vivió en Zaragoza al menos desde la elevación de su hermano Juan al episcopado, es decir al menos desde 619[49]. La fecha en que se terminó la composición de las *Etimologías* hace adelantar más aún ese viaje. La impresión que dan las cartas de S. Braulio, de que después hablaremos, es que él a lo más dejó las *Etimologías* apenas comenzadas. Como estaban ya terminadas en los primeros meses de 620, hay que poner el viaje de S. Braulio bastante antes de 619. Otro dato, que nos confirma en ello, es que hacia 625 (como veremos) puede escribir S. Isidoro:

Gravi dolore discrucior, quod *emenso tempore tam prolixo,* vel nunc vestrum non merear videre conspectum[50].

Ese espacio tan largo de tiempo se entiende bien si suponemos que S. Braulio dejó al gran obispo ya hacia 610 o 612. Desde luego no mucho antes, pues ha de suponerse que vivió algunos años con S. Isidoro siendo éste ya obispo. Según, pues, estas conjeturas, diremos que las cartas 2-3 están escritas en los años 610-631. Pero de tal manera que la carta 3ª sea anterior y se acerque más a 610, y la segunda sea posterior, sin que haya gran espacio de tiempo entre ambas. Tal vez no estaríamos lejos de la verdad poniéndolas ambas hacia 610-620.

Estas dos cartas nos sirven para determinar de algún modo la fecha de composición de otras dos obras isidorianas: de los *Synonyma* y de la *Regula monachorum.* De los *Synonyma* dice S. Isidoro en la carta 3ª a S. Braulio:

Missimus vobis Synonymorum libellum, non pro eo quod alicuius utilitatis sit, sed quia eum volueras[51].

[49] Véase S. Ildefonso, *De viris illustribus,* 6 (*Działowski,* 138).

[50] *Carta 10* (*Lindsay,* ep. II; ML 83, 909). Sobre la fecha de esta carta hablaremos después.

[51] *Lindsay,* ep. B; ML 83, 899.

De la fecha de la carta se deduce que la composición de esa obrita se debe poner hacia 612. A la *Regula Monachorum* se alude en la carta 2ª con estas palabras:

Quaternionem regularum per Maurentionem primicerium dreximus [52].

Este dato nos lleva hacia 618-620. Recientemente se ha pretendido adelantar la composición de la *Regla* hasta los tiempos en que S. Isidoro no era aún obispo, es decir antes del año 600, y se la ha querido ver resumida después en el capítulo 16 del libro II *De ecclesiasticis officiis* [53]. No vemos razones sólidas en favor de esta opinión. La manera de hablar del Santo más bien parece indicar una dignidad superior:

Haec igitur, o servi Dei et milites Christi, contemptores mundi, ita vobis custodienda volumus, ut maiora (*al.* maiorum) praecepta potius servetis. Suscipite igitur inter illa et hanc admonitionem nostram, humili corde custodientes quae dicimus, libenter sumentes quod dispensamus; quatenus et vobis de fructu operis, et nobis pro ipsa admonitione postulata proveniat venia [54].

Si se comparan estas palabras con las del prólogo, se ve al legislador, tal vez al legislador que legisla para muchos monasterios, unificando y adaptando. Y no puede menos de venir a la memoria el florecimiento monástico que hubo en la Bética hacia 618, impulsado por S. Isidoro, y al que alude el Concilio Hispalense II [55]. Que la *Regula* esté resumida en el *De ecclesiasticis officiis*, no parece probable; la coincidencia de las dos obras en algún que otro caso es claro que no basta para asegurar la mutua dependencia. Por todo lo cual parece que la composición de la *Regula* hay que fijarla hacia 618.

Con esto pasamos al grupo de cartas de S. Isidoro y de S. Braulio que está intimamente ligado con la publicación de las Etimologías. Son las cartas 9-13. Empezaremos por las dos de S. Braulio (la 10 y la 12), que pueden servirnos para fijar la cronología de las otras.

A la *carta 10* se han dado diversas fechas. Risco la fechó de

[52] *Lindsay,* ep. A; ML 83, 898. Sobre la autenticidad de la *Regula,* véase SÉJOURNÉ, *Saint Isidore,* 83.

[53] SÉJOURNÉ, l. c., 83s.

[54] *Regula,* 24, 3 (ML 83, 894).

[55] *Conc. Hispalense II,* cp. 10 (ML 84, 597s).

hacia 633 [56]. Arévalo la da por de los años 624-625 [57]; del mismo tiempo la supone Séjourné [58]. Más recientemente Anspach ha pretendido retrasarla hasta el año 627, teniéndola además por posterior a la carta 12 [59]. Los datos que la carta misma nos ofrece son los siguientes. Ya ha oído S. Braulio que las *Etimologías* se han concluído, aunque él aún no las ha visto. Esto nos da un límite inferior, el año 620. Pero al mismo tiempo esta fecha no se puede retrasar mucho, pues la frase sobre las *Etimologías* indica que éstas no están todavía muy divulgadas. Años adelante escribirá que ya están en manos de muchos. Esta diferencia es una de las indicaciones claras que tenemos para decir que la carta 10 es anterior a la 12. Si esta última, como veremos, es necesariamente de hacia 632, sus palabras « *septimum, ni fallor, annum tempora gyrant, ex quo memini me libros a te conditos Originum postulasse* » [60], parecen indicar con claridad la fecha de la carta que nos ocupa, es decir siete años antes, o sea hacia 625. El principal fundamento de Anspach parece ser la idea de que las *Etimologías* se enviaron a S. Braulio ya en 627. Pero, sea lo que quiera de la segunda edición de las *Etimologías* que se pretende poner en esa fecha, es lo cierto que la famosa òbra isidoriana no había llegado aún a manos de S. Braulio en 632. De esto no se puede dudar, por el testimonio terminante de la carta 12. Hay en la carta que nos ocupa otro dato, que a pesar de su gran oscuridad sirve para confirmar la fecha que le hemos asignado por los indicios anteriores. S. Braulio habla de un Sínodo, en que se ha juzgado a un tal Sintario, y pide se le envíen las Actas. Ese Sínodo no puede ser el segundo de Sevilla (año 619), ni mucho menos el cuarto de Toledo (año 633), al que asistió el mismo S. Braulio. Se sabe que hubo un Concilio intermedio en Sevilla, por el dato que nos trasmiten ciertos documentos del Concilio Toledano VI (año 638), según el cual « *olim* » un Sínodo sevillano había depuesto al obispo de Ecija Marciano [61]. Dom Séjourné ha propuesto recientemente

[56] *España Sagrada,* 30, 152, 175.

[57] *Isidoriana,* 21, 14-20 (ML 81, 123-125).

[58] *Saint Isidore,* 30.

[59] *Taionis et Isidori,* 41-45. Sin embargo las correcciones de la página 181 parece que llevan a poner la carta hacia 623.

[60] *Carta 12* (*Lindsay,* ep. IV; ML 83, 910).

[61] *España Sagrada,* al principio del tomo 15. En mejor edición, FITA, *Suplementos al Concilio nacional Toledano VI* (Madrid, 1881).

la hipótesis de que a ese Sínodo se refiere S. Braulio en su carta [62]. La data de ese Sínodo se puede determinar si se tiene en cuenta que Abencio, el sucesor de Marciano, firma en el Concilio de 633 como obispo que lleva ya muchos años en la Sede; desde luego bastante antes de S. Braulio, elevado a la suya en 631. Esto se entiende bien si lo suponemos obispo desde 624, poco más o menos, que sería la fecha del Sínodo sevillano. Así, pues, la carta 10 debe fecharse hacia 625.

La *carta 12* es sin duda de 632 [63]. Para determinarlo hay en ella un dato decisivo, y es la Sede vacante de Tarragona a la muerte de su obispo Eusebio. En 633 tenía ya sucesor en la persona de Audaz, que firma en el Concilio [64]. A igual fecha nos lleva el cómputo de los siete años desde la carta 10, que como vimos es de hacia 625. Por lo demás, la solicitud de S. Braulio por la elección de un buen metropolitano parece suponer que él mismo es ya obispo al escribir esta carta; así llegamos otra vez a los años 631-633. En esta hipótesis vamos a explicar un párrafo de esta carta, que se refiere a las *Etimologías*. Escribe S. Braulio:

> Septimum, ni fallor, annum tempora gyrant, ex quo memini me libros a te conditos Originum postulasse. Et vario diversoque modo et praesentem me frustratum esse, et absenti nihil inde vos rescripsisse, sed subtili dilatione modo necdum esse perfectos, modo necdum esse scriptos, modo meas litteras intercidisse, aliaque multa opponens, ad hanc usque diem pervenimus et sine petitionis effectu manemus [65].

Ya antes había escrito:

> Suggero sane et omnimoda supplicatione deposco, ut librum Etymologiarum, quem iam favente Domino audivimus consummatum, promissionis vestrae memores servo vestro dirigere iubeatis; quia, ut mihi conscius sum, magna ibi ex parte, servi tui postulatione sudasti; et ideo primum in me exsiste munificus... [66].

Creemos que estos textos se deben entender así. Antes de que S. Braulio abandonase a S. Isidoro, tenía éste ya la idea de las

[62] *Saint Isidore*, 30s.

[63] Risco (*España Sagrada*, 30, 175) la pone muy cerca de 633; Anspach (*Taionis et Isidori*, 45) antes de 627; pero es porque la supone anterior a la carta 10. Según las correcciones introducidas en la página 181, la carta será de hacia 630.

[64] ML 84, 387.

[65] *Carta 12* (*Lindsay*, ep. IV; ML 83, 910).

[66] *Carta 10* (*Lindsay*, ep. II; ML 83, 909).

Etimologías, en la que le confirmaba frecuentemente S. Braulio (*magna ibi ex parte, servi tui postulatione sudasti*). Pero tuvieron que separarse pronto, cuando el libro no estaba sino a lo más solamente empezado (*praesentem me frustratum esse*). Se separaron sin duda con la promesa por parte de S. Isidoro de mandárselo cuando lo terminase (*promissionis vestrae memores*). Pasaron los años, y hacia 624 oyó S. Braulio que la obra estaba acabada (*audivimus consummatum*). Naturalmente le faltó tiempo para pedírsela, exigiendo el cumplimiento de la promesa (*carta 10*). S. Isidoro contestó dando largas (*subtili dilatione . . .*), en carta o cartas que se han perdido. Tal vez entre ellas haya que poner la carta 9. Siguen nuevas instancias de S. Braulio en carta que se perdió antes de leerla S. Isidoro, como lo dice él en la respuesta (*carta 11*). Por fin vuelve a insistir S. Braulio (*carta 12*) y obtiene lo que tanto había pedido (*carta 13*). Creemos que así se armonizan bien todos los datos que nos dan las citadas cartas [67].

Una vez fijada así la fecha de las dos cartas de S. Braulio. podemos ya determinar la de las correspondientes de S. Isidoro. Pero antes anotemos que la fecha de la carta 10 sirve para confirmar la de las *Etimologías.* Por ella en efecto sabemos que para 624-625 ya había en Zaragoza noticias de que el libro se había terminado.

La *carta 13* es evidentemente contestación a la 12 [68]. Por eso en ella se tocan los dos puntos fundamentales de aquélla: el envío de las *Etimologías* y la provisión de obispo para Tarragona. Como para fines del 633 ya era allí obispo Audaz [69], antes hay que situar la carta, pero siempre dentro de ese año. Desde luego no es admisible la fecha que le asigna Anspach, año 627 [70]. A ello se oponen terminantemente el episcopado de S. Braulio y la Sede vacante de Tarragona.

La *carta 11* está también escrita *Braulioni episcopo* [71]. Luego

[67] Alguna dificultad pudiera quedar, porque a primera vista parece que aun el «*praesentem me frustratum esse*» cae dentro de los siete años desde que S. Braulio pidió las Etimologías. Pero creemos que no. Psicológicamente se explica bien que S. Braulio acumule todas las dificultades que se han ido poniendo a su deseo, aun invirtiendo para ello el orden cronológico.

[68] *Lindsay,* ep. V; ML 83, 914.

[69] *España Sagrada,* 25, 82ss.

[70] *Taionis et Isidori,* 45. El mismo Anspach ha cambiado esta fecha y ha puesto la carta en el año 631; cf. ib., 181.

[71] *Lindsay,* ep. III; ML 83, 910.

no antes de 631. Pero no sólo es anterior a la carta 13, sino también a la 12. En ésta última se alude evidentemente a ella, al contar entre las excusas de S. Isidoro para no satisfacer el deseo de su amigo, el que se ha extraviado una carta de éste: *modo meas litteras intercidisse*. Es precisamente la noticia que contiene la presente carta. Así llegamos a la fecha 631-632.

Anterior a ésta debe ser la *carta 9,* aunque no mucho. También aquí el episcopado de S. Braulio [72] nos da el límite inferior, no antes de 631. Por lo mismo, esta carta es bastante posterior a la 10. Sin duda es anterior a 633, porque las frases de S. Isidoro indican claramente que, aunque entonces ha habido alguna ocasión de verse (*omni desiderio desideravi nunc videre faciem tuam*), pero esa ocasión se ha frustrado y siguen sin verse. Ahora bien, el año 633 estuvieron juntos ambos en el Concilio de Toledo. Por fin, el no hacerse en la carta ninguna alusión a las *Etimologías,* nos hace anticiparla al grupo de cartas 11-13. Es decir, que la carta debe ser de 631.

4. Utilización de las obras de S. Gregorio Magno.

Entramos en un nuevo camino para fijar la cronología de las obras isidorianas, de aplicación delicada, pero que creemos puede dar fecundos resultados. Nos referimos al uso que hace S. Isidoro de algunas obras de S. Gregorio Magno.

Para comprender cómo este uso puede servirmos de guía en la determinación de la cronología isidoriana, hace falta tener presentes los siguientes hechos.

Ante todo, es una cosa conocida y evidente a quien la considere un poco, que S. Isidoro utilizó grandemente el libro de los *Morales* de S. Gregorio. Ahora bien, si es posible saber cuándo llegó a Sevilla la famosa obra del gran Papa, tendremos con ello un límite inferior para la fecha de composición de las obras en que se utiliza. Felizmente los lazos que unen los *Morales* con España, y en concreto con Sevilla por medio de S. Leandro, son bien conocidos [73]. El registro de las cartas del Santo Pontífice nos

[72] *Lindsay,* ep. I; ML 83, 908.

[73] Sobre todo esto, véase dom SERRANO, *La obra «Morales de S. Gregorio» en la literatura hispano-goda* (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 24 [1911] 482-497).

ha conservado la carta escrita a S. Leandro en julio del 595 al remitirle los *Morales,* en la que le dice así:

> Feci ut... libros, quos in expositione beati Iob iamdudum me fecisse cognovisti, sanctitati tuae... transmitterem. Et quidem in eo opere tertiae et quartae partis codices non transmissi...[74].

Así, pues, los *Morales* vinieron a Sevilla ya el año 595; pero no enteros. La « tercera y cuarta parte » no pudo enviarse por entonces. ¿Cuándo se enviaron? Ciertamente antes de 599, porque en la carta de S. Gregorio a S. Leandro en esa fecha no se hace mención ninguna de la obra, lo que supone que ya se había enviado. Pero si se tiene en cuenta la dificultad que encontraba S. Gregorio para comunicarse con la Bética, y que al dar el Santo la última mano a su obra incluyó en ella la alusión a la conversión de Inglaterra [75], que no fué hasta 597, se adquiere la persuasión de que los *Morales* completos no se tuvieron en Sevilla antes de 598. De lo cual se deduce que todas las obras de S. Isidoro, que utilicen los Morales (mejor dicho, todas las que los utilicen en sus últimos libros), son posteriores a ese año. Veremos después la aplicación de este criterio.

Un segundo hecho de gran importancia para nuestro asunto lo tomamos de otra obra de S. Gregorio, es decir de las *Homilías in Evangelia.* Sobre esta obra nos dice S. Isidoro en su libro *De viris illustribus* al hablar de S. Gregorio:

> Fertur tamen idem sanctissimus vir... totum textum quatuor evangeliorum sermocinando in populis exposuisse, *incognitum scilicet nobis opus* [76].

De estas palabras resulta, que para la época en que escribía S. Isidoro su libro *De viris illustribus,* es decir por los años 605-618, no conocía las Homilías de S. Gregorio. De donde, si se puede probar que alguna vez las utiliza, esa obra será necesariamente de una fecha posterior.

Y éste es precisamente el tercer hecho que hay que tener en cuenta: parece que en efecto S. Isidoro llegó a conocer las mencio-

[74] MGH, *Epist.,* 1, 352s.
[75] *Moral.,* 27, 11 (ML 76, 411).
[76] *De viris illustribus,* 40 (*Dzialowski,* 67; ML 83, 1103).

nadas Homilías. Así nos parece persuadirlo con bastante claridad un pasaje de las *Etimologías*. Véase la comparación de los textos [77].

Etimologías, 7, 5:	*Homil. in Evang., 34, 8-10*:
Angeli vocantur propter quod de caelis ad annuntiandum hominibus mittuntur; angelus enim graece, latine nuntius dicitur. Archangeli graeca lingua, latina summi nuntii interpretantur; qui enim parva vel minima annuntiant, angeli; qui vero summa, archangeli nuncupantur...	Graeca etenim lingua angeli nuntii, archangeli vero summi nuntii vocantur... Hi autem qui minima annuntiant, angeli; qui vero summa annuntiant archangeli vocantur...
Quidam autem archangelorum privatis nominibus appellantur, ut per vocabula ipsa in opere suo quid valeant designetur.	Qui idcirco etiam privatis nominibus censentur, ut signetur per vocabula etiam in operatione quid valeant.
Gabriel hebraice in linguam nostram vertitur fortitudo Dei... Unde et eo tempore quo erat Dominus nasciturus et triumphaturus de mundo, Gabriel venit ad Mariam, ut illum annuntiaret, qui ad debellandas aereas potestates humilis venire dignatus est...	Ad Mariam quoque Gabriel mittitur qui Dei fortitudo nominatur. Illum quippe nuntiare veniebat, qui ad debellandas aereas potestates humilis apparere dignatus est...
Michael interpretatur quis ut Deus? Quando enim aliquid in mundo mirae virtutis fit, hic archangelus mittitur. Et ex ipso opere nomen est eius, quia nemo valet facere quod facere praevalet Deus.	Michael namque quis ut Deus... dicitur... Et quoties mirae virtutis aliquid agitur, Michael mitti perhibetur; ut ex ipso actu et nomine detur intelligi quia nullus potest facere quod facere praevalet Deus...
Raphael interpretatur curatio vel medicina Dei. Ubicumque enim curandi et medendi opus necessarium est, hic archangelus a Deo mittitur, et inde medicina Dei vocatur. Unde et ad Tobiam idem archangelus missus oculis eius curationem adhibuit, et caecitate detersa visum restituit...	Raphael quoque interpretatur... medicina Dei, quia videlicet dum Tobiae oculos quasi per officium curationis tetigit, caecitatis eius tenebras tersit. Qui ergo ad curandum mittitur, dignum videlicet fuit ut Dei medicina vocaretur...
Virtutes angelica quaedam ministeria perhibentur, per quae signa et miracula in mundo fiunt; propter quod et virtutes dicuntur.	Virtutes nimirum vocantur illi nimirum spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt.
Potestates sunt quibus virtutes adversae subiectae sunt, et inde potestatum nomine nuncupantur, quia	Potestates etiam vocantur hi qui hoc potentius caeteris in suo ordine perceperunt, ut eorum ditioni virtu-

[77] Para las *Etimologías* véase *Lindsay* (en ML 82, 272-274); para las *Homilías*, ML 76, 1250-1255.

maligni spiritus eorum potestate coercentur, ne tantum mundo noceant quantum cupiunt.

Principatus sunt hi qui angelorum agminibus praesunt. Qui pro eo quod subditos angelos ad explendum ministerium disponunt, principatus vocabulum acceperunt...

Dominationes sunt ii qui etiam virtutibus et principatibus praeeminent; qui pro eo quod caeteris angelorum agminibus dominantur, dominationes vocantur.

Throni sunt agmina angelorum qui latino eloquio sedes dicuntur; et vocati throni, quia illis conditor praesidet, et per eos iudicia sua disponit.

Cherubim autem et ipsae sublimes caelorum potestates et angelica ministeria perhibentur; qui ex hebraeo in linguam nostram interpretantur scientiae multitudo. Sunt enim sublimiora agmina angelorum, qui pro eo quod vicinius positi divina scientia caeteris amplius pleni sunt, cherubim, hoc est plenitudo scientiae appellantur...

Seraphim quoque similiter multitudo est angelorum, qui ex hebraeo in latinum ardentes, vel incendentes interpretantur; qui idcirco ardentes vocantur, quia inter eos et Deum nulli angeli consistunt, et ideo quanto vicinius coram eo consistunt, tanto magis claritate divini luminis inflammantur.

tes adversae subiectae sint, quorum potestate refrenantur, ne corda hominum tantum tentare praevaleant quantum volunt.

Principatus etiam vocantur qui ipsis quoque bonis angelorum spiritibus praesunt; qui subiectis aliis dum quaequae sunt agenda disponunt, eis ad explenda divina ministeria principantur.

Dominationes autem vocantur qui etiam potestates principatuum dissimilitudine alta transcendunt. Nam principari est inter reliquos priorem exsistere, dominari vero est etiam subiectos quosque possidere. Ea ergo angelorum agmina, quae mira potestate praeeminent, pro eo quod eis caetera ad obediendum subiecta sunt, dominationes vocantur.

Throni quoque illa agmina sunt vocata, quibus ad exercendum iudicium semper Deus omnipotens praesidet. Quia enim thronos latino eloquio sedes dicimus, throni Dei dicti sunt, qui tanta Divinitatis gratia replentur, ut in eis Dominus sedeat et per eos sua iudicia decernat.

Cherubim quoque plenitudo scientiae dicitur. Et sublimiora illa agmina idcirco Cherubim vocata sunt, quia tanto perfectiori scientia plena sunt, quanto claritatem Dei vicinius contemplantur; ut secundum creaturae modum, eo plene omnia sciant, quo visione Conditoris sui per meritum dignitatis appropinquant.

Seraphim etiam vocantur illa spirituum sanctorum agmina, quae ex singulari propinquitate Conditoris sui incomparabili ardent amore. Seraphim namque ardentes vel incendentes vocantur. Quae quia ita Deo coniuncta sunt ut inter haec et Deum nulli alii spiritus intersint, tanto magis ardent, quanto hunc vicinius vident. Quorum profecto flamma amor est, quia quo subtilius claritatem di-

Haec igitur vocabula agminum angelorum, ita sunt specialia ordinum singulorum, ut tamen sint ex parte communia omnium. Nam dum throni sedes Dei in quorumdam angelorum ordine specialiter designentur, tamen per Psalmistam, qui sedes super cherubim dicitur. Sed ideo isti ordines angelorum privatis nominibus appellantur, quia hoc ipsum officium in proprio ordine plenius acceperunt. Et cum sint omnibus communia, propria tamen haec nomina suis ordinibus deputantur.

vinitatis eius aspiciunt eo validius in eius amore flammescunt.

Thronos etenim, scilicet sedes Dei, specialem beatorum spirituum ordinem diximus, et tamen per Psalmistam dicitur: qui sedes super cherubim, appare; quia videlicet, dum in ipsis distinctionibus agminum cherubim thronis iunguntur, sedere etiam super cherubim Dominus ex vicini agminis aequalitate perhibetur. Sic quippe in illa summa civitate specialia quaedam singulorum sunt, ut tamen sint communia omnium; et quod in se ex parte quisque habet, hoc in alio ordine totum possidet. Sed idcirco uno eodemque vocabulo communiter non censentur, ut ille ordo vocari privato uniuscuiusque rei nomine debeat, qui hanc in munere plenius accepit.

De la comparación de estos textos creemos se puede concluir con certeza que S. Isidoro llegó a conocer y utilizó las Homilías de S. Gregorio. La semejanza entre los dos pasajes tiene todos los caracteres de verdadera dependencia. Ni hasta el presente se conoce un tercer autor, que fuera fuente común de ambos escritores. Ahora bien, como las *Etimologías* se editaron ya en los primeros meses de 620, hay que concluir que S. Isidoro conoció las Homilías citadas hacia 618 poco más o menos.

¿Cómo podemos aprovechar la luz que nos dan estos tres hechos para determinar la cronología de las obras de S. Isidoro? Desde luego no hay para qué ocultar que su aplicación es muy delicada, como es delicada toda investigación de fuentes y dependencias literarias. No cabe duda que se puede abusar y que el empleo de este camino se presta a conclusiones muy sujetivas. Tanto más, que es muy difícil a veces definir si la fuente inmediata de S. Isidoro es S. Gregorio, o es otro tercer autor del que dependen ambos; veremos de ello algún ejemplo. Pero el que la cosa sea difícil no significa que sea imposible; ni criterio de aplicación delicada es sinónimo de criterio inútil. Los principios generales de su aplicación pudieran ser los siguientes:

1°) Si en una obra isidoriana se hace uso de los últimos libros de los *Morales*, esa obra es posterior a 598.

2°) Si en una obra isidoriana se hace uso de las *Homilías in Evangelia,* esa obra es posterior a 615-618; desde luego es posterior a la fecha de composición del *De viris illustribus,* que, como veremos, es ésa.

3°) Si en una obra isidoriana *no* se hace uso de las citadas *Homilías,* esa obra es anterior a 615-618.

Los dos primeros principios son en sí claros y ciertos; la seguridad que puedan dar en la conclusión depende naturalmente de la certeza con que se llegue a determinar la dependencia de las fuentes. El tercer principio difícilmente puede llevar a la certeza y necesita ser tratado como todo argumento negativo. Pero es evidente que en ocasiones podrá dar una gran probabilidad.

Vamos a hacer algunas aplicaciones, sin querer ofrecerlas todas, cosa que exigiría una extensión y un estudio muy superiores a los límites de un artículo.

Un primer caso en que podemos utilizar el criterio señalado es en el libro *De ecclesiasticis officiis.* Recuérdese que por criterios anteriormente estudiados tenemos ya como límites de su composición los años 591-623. El nuevo criterio nos sirve para contraer la fecha en límites más estrechos. En efecto, en esa obra utiliza S. Isidoro ya los últimos libros de los *Morales.* Damos sólo un par de ejemplos [78]:

De eccles. Officiis, 2, 17, 7:	*Moral., 32, 3, 4*:
Duplex est autem poenitentiae gemitus vel dum plangimus quod male gessimus, vel dum non agimus quod agere debebamus.	. . . Peccator omnis in poenitentia duplicem habere genitum debet, nimirum quia et bonum quod oportuit non fecit, et malum quod non oportuit fecit.
2, 17, 4s:	*35, 6, 7*:
Bene ergo in cilicio et cinere poenitens deplorat pecatum, quia in cilicio asperitas est et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis osten-	In cilicio quippe asperitas et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis ostenditur mortuorum. Et idcirco utrumque hoc adhiberi ad poeniten-

[78] ML 83, 802s; ML 76, 635. 753. La comparación de estos dos textos sirve para confirmar la interpretación que al de S. Isidoro dió Arévalo en su edición.

ditur mortuorum. Et idcirco in utroque poenitentiam agimus, ut et punctione cilicii agnoscamus vitia quae per culpam commissimus, et per favillam cineris perpendamus mortis sententiam ad quam peccando pervenimus.

tiam solet, ut in punctione cilicii cognoscamus quid per culpam fecimus, et in favilla cineris perpendamus quid per iudicium facti sumus.

La dependencia parece bien clara. La consecuencia se impone según los principios anteriores: el libro *De ecclesiasticis officiis* tiene que estar compuesto entre los años 598-623.

Otro tanto hay que decir del libro *Differentiarum sive De proprietate sermonum*, que utiliza sin duda los *Morales* [79], y por lo mismo se debió escribir después de 598. Lo mismo vale del *Liber Numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt* [80], de los *Proemios* [81], de las *Alegorías* [82], de las *Quaestiones in Vetus Testamentum* [83], y, según parece, también del tratado *De ortu et*

[79] Compárese, por ejemplo, *Different.* 2, 11, 28 (ML 83, 74) y *Moral.* 32, 12, 16 (ML 76, 644s); *Different.* 2, 33, 128s (ML 83, 90) y *Moral.* 28, 18, 41 (ML 76, 472s).

[80] Compárese *De numeris,* 8, 35ss (ML 83, 186) con *Moral.* 35, 6, 15ss (ML 76, 758s); *De numer.* 7, 28 (ML 83, 184) con *Moral.* 35, 16, 42 (ML 76, 773).

[81] Compárese *Prooemior.* 31s (ML 83, 163) con *Moral. praef.* (ML 75, 524-527), o mejor con *Moral.* 23, 1, 2-4 (ML 76, 251-253).

[82] Compárese *Allegor.* 42 (ML 83, 107) con *Moral.* 31, 24, 43 (ML 76, 596s); *Allegor.* 53-56 (ML 83, 108) con los pasajes de los *Morales* citados en la nota anterior.

[83] Aquí abundan los ejemplos: *In Levit.* 7 (ML 83, 324) = *Moral.* 32, 3, 4 (ML 76, 635s); *In Iudic.* 5 (ML 83, 383-386) = *Moral.* 30, 25, 73-77 (ML 76, 564-567). Nótese que aquí se trascriben los pasajes enteros. De igual manera en muchas otras parte de este libro. Si se compara esta obra con la referencia que da S. Braulio, se ve que falta uno de los dos libros de que constaba entonces. El P. VEGA (*Scriptores ecclesiastici Hispano-latini,* 5), parece haberlo encontrado. En esta obra dice expresamente además S. Isidoro que ha escrito ya antes otra en que explicó «iuxta litteram» el Antiguo Testamento (cf. *praef.* 3; ML 83, 208). Véase lo que sobre ese libro ha escrito últimamente ANSPACH, *Taionis et Isidori,* 101-107. En cambio es muy dudoso que sean del Santo las otras *De Veteri et Novo Testamento Quaestiones,* editadas por Arévalo (ML 83, 201-208).

obitu Patrum[84]. Sobre las *Sentencias* baste recordar la frase de S. Braulio:

(Edidit) Sententiarum libros tres, quos floribus ex libris Papae Gregorii moralibus decoravit[85].

Ocurre ahora preguntar, si en algunas de esas obras utiliza S. Isidoro además de los *Morales,* también las *Homilías in Evangelia.* Es un punto muy oscuro y que requeriría por sí solo una investigación amplísima. Pero vamos a consignar nuestras observaciones, que se refieren en concreto a tres obras: a las *Alegorías* y a las *Sentencias* (de las que parece podría dudarse más), y al libro *De ordine creaturarum.*

Sobre las *Sentencias,* he aquí la lista de los pasajes que parecen suponer las *Homilías in Evangelia*[86]:

Sent. 1, 24, 1 = Homil. 29
Sent. 1, 10 = Homil. 34
Sent. 2, 9, 5 = Homil. 2
Sent. 2, 11, 3 = Homil. 25
Sent. 2, 42, 8 = Homil. 40
Sent. 3, 18, 2 = Homil. 32
Sent. 3, 54, 6 = Homil. 4

De esa lista hay que quitar desde luego ciertamente los pasajes *Sent. 1, 24, 1* (que se acerca más a *Moral. 27, 18*), *Sent. 2,*

[84] Véanse los siguientes textos, que son muy interesantes para hacer ver cómo emplea S. Isidoro sus fuentes en ese libro:

De ortu et obitu Patrum, 24, 37: (ML 83, 136)	*Moral. praef., 3 y 10:* (ML 76, 519 s. 527 s.)
Iob... *humilitate* summus,	*Humilitatem* quippe habuit quia...
hospitalitate praecipuus,	*Hospitalitatem* exhibuit, sicut ipse...
in *disciplina mansuetus,*	*Disciplinae* vigorem tenuit... *Mansuetudinem* in vigore custodivit...
in *eleemosynis largus,*	*Eleemosynarum largitatem* amplexus est.
...*damna rerum* pertulit,	... Bene autem post *damna rerum,*
funera pignorum doluit,	post *funera pignorum,*
corporis *vulnera* patienter accepit..., *duplici* in fine *remuneratione sublevatur*...	post cruciatus *vulnerum,* post certamina pugnasque verborum, *duplici remuneratione sublevatur*...

[85] ML 81, 16.

[86] ML 83, 554ss, 591, 610, 611s, 648, 693s, 726. Las *Homilías* en ML 76. La lista naturalmente no pretende ser completa.

11, 3 (que se funda en *Moral. 33, 12, 23*) y *Sent. 3, 54, 6* (para el que da una semejanza mayor *Moral. 9, 34, 53*). Los pasajes *Sent. 2, 9, 5* y *Sent. 2, 42, 8* no tienen de común con las citadas Homilías sino la base que da el texto evángelico que suponen.

Quedan, pues, por considerar los dos pasajes *Sent. 1, 10* y *Sent. 3, 18, 2*. Del segundo hay que decir que realmente se explica mejor suponiendo conocida la *Homilía 32, 1-2* [87]. Pero no creemos se pueda hacer demasiada fuerza en ello; ni la semejanza verbal es tan grande que obligue a admitir la dependencia, ni el tema de la abnegación propia es tan característico de S. Gregorio, que haya de verse en él necesariamente la fuente del pasaje isidoriano. Al contrario, se explicaría mal un texto aislado de las Homilías. Decimos aislado, porque tampoco para el otro pasaje (*Sent. 1, 10*) nos parece necesario presuponerlas. En efecto, dos partes hay que distinguir en él: la que se refiere a los nueve coros angélicos (*Sent. 1, 10 15*) y el número 1° del capítulo. Para el número 15 no hay que acudir a las Homilías; todo él está calcado sobre los *Morales, 32, 23, 48* [88]. La frase del número 1° no sabemos se encuentre en los *Morales* y ciertamente se lee en la citada *Homilía* así [89]:

Sent. 1, 10, 1:	*Homil. 34, 8*:
Angelorum nomen officii est, non naturae; nam secundum naturam spiritus nuncupantur. Quando enim de coelis ad annuntiandum hominibus mittuntur, ex ipsa annuntiatione angeli nominantur; natura enim spiritus sunt. Tunc autem angeli vocantur, quando mittuntur.	Sciendum quoque quod angelorum vocabulum nomen est officii, non naturae. Nam sancti illi coelestis patriae spiritus semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari angeli nequaquam possunt; quia tunc solum sunt angeli, cum per eos aliqua nuntiantur...

Pero precisamente las palabras más características de ambos pasajes no son tampoco de S. Gregorio, sino que ambos Santos se remontaron a una tercera fuente común. Véase lo que escribe S. Agustín [90]:

Spiritus autem angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quae-

[87] ML 76, 1232s; ML 83, 693s.

[88] ML 76, 665s.

[89] ML 76, 1250; ML 83, 554.

[90] *Enarrat. in Ps. 103*, 15 (ML 37, 1348s). La idea y la frase central se repiten en S. Augustín; véase, por ejemplo, *Enarrat. in Ps. 135*, 3 (ML 37, 1757), *Serm. 7*, 3 (ML 38, 64).

ris nomen huius naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est. Ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est... Sic ergo qui erant iam spiritus conditi a Creatore Deo, facit eos angelos mittendo eos nuntiare quod iusserit.

Como se ve, tampoco de aquí podemos concluir que S. Isidoro utilizó las Homilías para redactar ese pasaje de las Sentencias. ¿Qué se debe, pues, concluir en definitiva? Desde luego una conclusión cierta no se puede obtener hasta que se estudien en detalle todas las fuentes de las *Sentencias*. Pero entre tanto, aun teniendo en cuenta los dos pasajes citados, nos parece que el argumento del silencio conserva en este caso su plena fuerza. Recuérdese por ejemplo el pasaje de las *Etimologías* sobre los ángeles, antes citado ¿no es extraño que en las *Sentencias* el desarrollo del mismo tema se haya quedado a la mitad, si las fuentes de ambos libros son las mismas [91]? Y dígase otro tanto de los diversos pasajes cuya lista pusimos antes; si realmente S. Isidoro conocía las Homilías, ¿cómo se entiende que en esos pasajes no haya más puntos de contacto con los correlativos de S. Gregorio, dado sobre todo el modo como el Doctor Hispalense utiliza los escritos del santo Pontífice? Por este conjunto de consideraciones creemos que S. Isidoro al escribir las *Sentencias* no conocía aún las Homilías gregorianas. Por lo mismo la fecha de composición de las *Sentencias* hay que ponerla en los años 598-618.

Más complejo nos parece ser el problema de las *Alegorías*. La especial dificultad viene aquí del carácter esquemático de la obra, que es como un avance de otra mayor. De ahí nace el particular modo como en ese libro utiliza S. Isidoro sus fuentes; hay aquí menos dependencia verbal, porque se va principalmente a las ideas fundamentales para explicar cada alegoría. Y precisamente eso es para nosotros una dificultad muchas veces insuperable; sobre todo cuando la manera de exponer alegóricamente un pasaje no es patrimonio particular de S. Gregorio, sino bien común de los Padres anteriores; o cuando, como resulta con facilidad, no hay pruebas suficientes para asegurar con certeza si estamos en uno de esos dos casos o en el otro.

Como conclusión de la multitud de textos que hemos confrontado [92] podemos dar nuestra impresión general, que es que S. Isi-

[91] Para comprender la fuerza de esta consideración, véase el caso del libro *De ordine creaturarum* más abajo.

[92] Fuera de los examinados en el texto, los pasajes que pueden tener

doro al redactar sus *Alegorías* no ha utilizado las *Homilías de S. Gregorio*. Véase, por ejemplo, un caso en el que S. Isidoro de conocer las *Homilías*, difícilmente hubiera retenido la explicación que da, al menos sin alguna atenuación para precaver falsas interpretaciones. Escribe el Santo en la *Alegoría 189* [93]:

Rex qui fecit nuptias filio suo, Deus Pater intelligitur, qui copulavit ex virgine carnem virginem Christo.

Léase a S. Gregorio [94]:

Iam intelligit caritas vestra quis est iste rex, regis filii pater... Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero virginis humanae naturae coniunxit... Sed quia ex duabus personis fieri solet ista coniunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Iesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis exsistere dicimus; sed ex duabus personis compositum credi, ut nefas, vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam Ecclesiam sociavit...

No se nos oculta que uno de los editores de S. Isidoro vió una alusión terminante a las Homilías gregorianas en la *Alegoría 202* [95]. Se trata allí de la parábola de los talentos; y después de darse en los números precedentes una interpretación del diverso

---

alguna relación con las Homilías son los siguientes: *Alegor.* 165 (*Homil.* 11, 4), 168 (11, 1), 173s (34, 3. 6), 177-182 (19, 2s), 192 (33, 4-6), 197s (12, 1), 213s (31, 2-5. 6), 218-220 (40, 2), 225 (2, 1), 250 (24, 6). De todos ellos el que más semejanza tiene con el texto de S. Gregorio es *Alegor.* 177-182; pero la misma interpretación se encuentra ya en S. AGUSTÍN, *Serm.* 87, 7 (ML 38, 533) y en S. JERÓNIMO, *Comm. in Matth.*, 20 1 ss (ML 26, 146), obras ambas utilizadas en las *Alegorías*, como el Comentario de S. AMBROSIO, *In Luc.*

[93] ML 83, 122s. Recuérdese la veneración de S. Isidoro por el gran Pontífice.

[94] *Homil. 38 in Evang.*, 3 (ML 76, 1283).

[95] Véase en la edición de Arévalo la nota del P. Cipriano Suárez, que dice así: « *Alii in primo servo* ... Divum Gregorium significat, cuius fuit in primis studiosissimus; is enim ad hunc modum tractat praesentem Allegoriam » (ML 83, 123).

número de talentos dado a cada uno de los siervos [96], continúa el Doctor Hispalense:

Alii in primo servo sensus cordis et corporis acceptos, in secundo intelligentiam et opus, in tertio rationem intellexerunt.

No cabe duda que ésa es la interpretación de S. Gregorio en la *Homilía 9 in Evangelia* [97]:

Et uni quidem quinque talenta, alii duo, alii vero commisit unum. Quinque etenim sunt corporis sensus, videlicet visus, auditus, gustus, odoratus et tactus. Quinque ergo talentis donum quinque sensuum, id est exteriorum scientia, exprimitur. Duobus vero intellectus et operatio designatur. Unius autem talenti nomine intellectus tantummodo designatur...

Pero conocemos unas palabras de S. Jerónimo que nos dan la clave para encontrar la verdadera fuente de ese pasaje isidoriano. Se hallan en el *Comentario a S. Mateo* (del que creemos que pasaron muchas cosas a las *Alegorías*), y dicen así [98]:

In quinque et duobus et uno talento, vel diversas gratias intelligamus, quae unicuique traditae sunt, vel in primo omnes sensus examinatos, in secundo intelligentiam et opera, in tertio rationem, qua homines a bestiis separamur.

Como se ve, la afinidad entre estas palabras y las de S. Isidoro es mucho mayor, que la que pueda sugerir el texto de S Gregorio. Es decir, que los «*alii*» de S. Isidoro no se refieren a S. Gregorio, sino a S. Jerónimo.

Así, pues, creemos, como hemos dicho antes, que tampoco para la época en que se compusieron las Alegorías conocía S. Isidoro las *Homilías in Evangelia*. Y que por lo mismo las *Alegorías* hubieron de ser compuestas en los años 598-618.

Queda una obra isidoriana, por cierto no citada por S. Braulio, sobre cuya composición nos da también nueva luz el criterio que vamos aplicando: nos referimos al libro *De ordine creaturarum*. Es claro que no nos toca aquí entrar en todo el problema de la genuinidad de esa obra, que hoy parece universalmente reconocida como de S. Isidoro. Pero sí podemos dar algunos límites entre los que debió necesariamente componerse. Para ello nos basta sólo un pasaje, que ya queda suficientemente explicado con lo dicho

[96] Para esta explicación puede verse S. Ambrosio, *In Luc.*, 8, 92 (CSEL, 32, 436), aunque tal vez la fuente inmediata sean las palabras mismas de S. Jerónimo que se citan en el texto.

[97] ML 76, 1106.

[98] *Comm. in Evang. Matth.*, 25, 14s (ML 26, 193s).

antes sobre las *Etimologías*. En efecto, el pasaje consagrado en esta obra a los ángeles supone también la Homilía 34 de S. Gregorio [99]. Y es cosa digna de ser notada, que la fuente parece ser directamente la *Homilía* misma, no el pasaje correspondiente de las *Etimologías* que en ella se inspira, como resulta de la comparación atenta de los tres textos. Con lo cual tenemos que poner la composición del *De ordine creaturarum* después del año 618. Si es de S. Isidoro, entre 619-636.

De todas las anteriores consideraciones se desprende, que fuera de las *Etimologías* y del *De ordine creaturarum*, no conocemos ninguna obra de S. Isidoro, de la que nos conste (al menos con certeza) que utiliza como fuente las *Homilías in Evangelia* de S. Gregorio. Lo que en muchos casos (en aquellos en que tenga fuerza probativa el argumento *ex silentio*, como, por ejemplo, en las *Sentencias* y en las *Alegorías*, no en las *Quaestiones in V. Testamentum*), es lo mismo que decir, que esas obras son ciertamente anteriores a la citada fecha [100].

[99] Compárese *De ordine creaturarum*, 2 (ML 83, 917-919) con la *Homilía 34*, 7-10. 12-14 (ML 76, 1249-1255). Nótese que aquí S. Isidoro habla de las jerarquías angélicas con orden inverso a como lo hizo en las *Etimologías*, y que su texto aquí toma aún más del de S. Gregorio que allí.

[100] Recientemente ha editado el *Dr. Anspach* en el *Corpus Escurialense* un nuevo opúsculo de S. Isidoro: *S. Isidori Hispalensis Episcopi Commonitiuncula ad Sororem* (*Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini*, fasc. 4; El Escorial, 1935). Según el editor, se trata de una obrita sobre la vida espiritual, compuesta por S. Isidoro a instancias de su hermana y dirigida a ella cuando todavía el Santo no era obispo (*ib.*, 36). No es éste el lugar oportuno de examinar despacio la genuinidad de la obra, que ya antes se conocía como de Adelgero, pero que el nuevo editor ha creído deber restituir a S. Isidoro. Aunque se admita como del Santo (lo cual no parece del todo claro), es cierto que no se le puede dar la fecha citada; y esto en virtud de los principios que acabamos de establecer. Porque en efecto la *Commonitiuncula ad Sororem* utiliza no sólo los *Morales*, sino también las *Homilías in Evangelia* de S. Gregorio, como lo ha notado Anspach; véase, por ejemplo, el cp. 7 (*ib.*, 65s), para el que se debe consultar no solamente *Homil.* 40, 3, sino además *Homil.* 6, 3. La *Commonitiuncula*, pues, si es de S. Isidoro, tiene que estar compuesta después de 618; y como S. Florentina murió en 633, los límites de composición de la obra en esa hipótesis son necesariamente 618-633. Por lo demás tampoco se puede admitir que S. Isidoro fuera mayor de edad que su hermana; véase cómo habla sobre ese punto S. Leandro en la *Regula* dirigida a la Santa (ML 81, 15); cf. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore*, 22.

5. El Catálogo de S. Braulio.

Un último criterio para fijar la cronología isidoriana lo tenemos en el Catálogo de las obras de S. Isidoro que nos dejó S. Braulio con el nombre de *Praenotatio librorum D. Isidori* [101].

No hay para qué detenerse a probar el valor excepcional de ese Catálogo, que es evidente si se tienen en cuenta las marcadas aficiones literarias de su autor [102] y las íntimas relaciones de amistad en que vivió con S. Isidoro. Lo que aquí nos interesa es sólo, ver cómo de su Catálogo podemos llegar a algunas conclusiones sobre la cronología de las obras en él reseñadas.

Desde luego en él no se da fecha ninguna (si no es en cierto sentido para las *Etimologías*). Pero, como parece estar redactado por orden cronológico, por su medio podemos obtener la posición relativa que existe entre la fecha de composición de unas y otras obras. Lo cual, añadido a los otros criterios de que hasta ahora hemos hablado, puede llevarnos a nuevas conclusiones.

Como fácilmente se puede observar, el uso del Catálogo en orden a fijar la cronología suscita dos problemas preliminares: 1º) ¿El Catálogo está redactado en realidad por orden cronológico? 2º) Si lo está, ¿hasta qué punto ese orden nos sirve para determinar la fecha exacta de composición de una obra?

Que el Catálogo esté redactado por orden cronológico, es cosa hoy generalmente admitida [103], siquiera se haya pretendido señalar algunas excepciones [104]. Pero hay que confesar, que no se ha

[101] ML 81, 15-17; 82, 65, 68. Puede verse también en *Działowski,* 140 s. Naturalmente nos referimos al Catálogo breve; sobre el largo y su valor, véase ANSPACH, *Taionis et Isidori,* 64-69; éste último está editado en ML 82, 53-56; pero una mejor edición la ha dado ANSPACH, l. c., 57-64.

[102] Recuérdense las diversas cartas conservadas en su epistolario (ML 80, 649ss) y las adiciones marginales al libro *De viris illustribus* de S. Isidoro, que parece se le deben atribuir; cf. SCHUETTE, *Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor von Sevilla,* 127-141.

[103] DZIAŁOWSKI, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker,* 101; SCHUETTE, l. c., 144-147; MANITIUS, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalters,* l. 54; SÉJOURNÉ, *Saint Isidore,* 415; VEGA, *Un tratado inédito de S. Isidoro de Sevilla* (*Scriptores ecclesiastici Hispano-latini,* 5, 15; cf. *La Ciudad de Dios,* 152 [1936, 1] apéndice).

[104] DZIAŁOWSKI, l. c., 100s ha pretendido que hay un error de S. Braulio en colocar la composición de la *Crónica* antes de la del libro *De viris*

dado todavía una prueba completa de esta hipótesis. Schütte trató de razonar de algún modo el orden cronológico de la última parte del Catálogo [105]. Fuera de eso, sólo se ha hecho valer la consideración general, de que realmente es imposible ver en el Catálogo orden ninguno, como no sea el cronológico; cosa más digna de notarse cuando se trata de un bibliófilo y de un crítico literario, como era el célebre obispo de Zaragoza.

Después de todo lo escrito hasta aquí parece que se puede añadir algo más. Existe por lo pronto un argumento negativo a favor del orden cronológico del Catálogo, cuya fuerza probativa es innegable. Nos referimos al hecho de que ninguna de las conclusiones establecidas en las páginas anteriores contradice a la hipótesis del orden cronológico del Catálogo [106]. Este hecho es por sí solo una prueba que pasa los límites de las meramente negativas. Recuérdese en efecto la multitud de datos que hemos tenido que manejar; ténganse en cuenta las muchas fechas que se han ido

---

illustribus. SÉJOURNÉ, l. c., tiene también por erróneo el puesto que en el Catálogo se da a la *Regula monachorum,* y quisiera adelantarla al *De ecclesiasticis officiis.*

[105] L. c., 144-146. Otro argumento utilizado por Schütte (ib., 146) es la comparación con el Catálogo de las obras de S. Isidoro que nos da S. ILDEFONSO, *De viris illustribus,* 9 (*Działowski,* 140). El argumento se funda en la consideración de que ambos Catálogos en las obras que citan los dos (S. Ildefonso da sólo 8, mientras S. Braulio da 17) siguen el mismo orden. Ahora bien, esta coincidencia no se explica sin una misma norma para ordenar las obras; y como esta norma no es el contenido de ellas, no se ve cuál pueda ser sino la fecha de su composición. Pero ya hace notar Schütte que la concidencia no es plena. Realmente no nos atreveríamos a hacer fuerza en ella, cuando de ocho obras falla en dos.

[106] La excepción que quiso establecer Działowski está bien rechazada por Schütte (l. c., 142s). Sobre la anticipación de la *Regula* ya hablamos antes. La única de las conclusiones establecidas, que realmente se opone al orden del Catálogo, es la que se refiere a las *Etimologías;* según lo dicho deberían anticiparse a la *Historia Gothorum,* y sin embargo S. Braulio las pone después. Pero no creemos que esta dificultad sea insuperable. Por lo pronto sabemos que la obra tardó mucho en llegar a manos de S. Braulio; además tenemos su propio testimonio a favor de una composición anterior. Por lo cual habrá que dar una explicación al lugar que le concedió en el Catálogo. Tal vez se podría decir que las citó en último lugar para extenderse especialmente sobre ellas y para conmemorar al final su propia contribución a la obra.

precisando independientemente del Catálogo y por caminos tan distintos; abárquese en su complejísimo conjunto toda esa red formada por las consideraciones que preceden. Sólo así se podrá llegar a conocer el valor verdadero y la fuerza probativa del argumento que proponemos a favor del orden cronológico del Catálogo. No es un azar el que entre tantos datos no se haya encontrado ninguno contra esta hipótesis.

Pero además tenemos algunos indicios positivos, que nos confirman en lo mismo. Así, por ejemplo, hemos podido establecer que las *Etimologías* son posteriores al *De viris illustribus,* que el *Chronicon* es anterior a las *Etimologías,* que otro tanto vale de las *Sentencias* y de las *Alegorías,* que también las *Quaestiones in Vetus Testamentum* son posteriores al *De viris illustribus,* etc. Todo tal como está en el Catálogo. Por todo ello parece que se debe retener como cierta la hipótesis de que el Catálogo de S. Braulio está redactado por orden cronológico.

Supuesto este primer fundamento, surge el segundo problema: ¿hasta qué punto nos lleva el Catálogo a una determinación exacta de la fecha de composición de una obra determinada? Esta pregunta nos la sugiere la manera de razonar de Schütte cuando quiere precisar la cronología del *De viris illustribus.* Allí se supone en efecto, que la lista de S. Braulio de tal manera nos da el orden en que se editaron las obras isidorianas, que por el mero hecho de citarse una después de otra ya se editó en un año posterior. Realmente esto parece demasiado. No vemos por qué no se podía llevar a la vez la composición de dos obras, sobre todo teniendo S. Isidoro quien en ello le ayudase, ni por qué no se pudieron publicar dos o más obras al mismo tiempo, o exacto, o aproximado [107]. Es decir, que si el Catálogo nos da con aproximación la fecha y el orden de las obras, no se debe sin embargo exagerar ni llevar hasta el extremo su testimonio. Así, por ejemplo, de que la *Crónica* esté compuesta en 615 y la *Historia Gothorum* en 620 (así Schütte), lo más que se podría concluir es que el *De viris illustribus* se editó entre ambas fechas (615-620); pero llegar a la mayor precisión de 616-618 por la sola razón de que entre esos años hay que poner antes del *De viris illustribus* el *Contra Iudaeos,* y después la *Regula* [108], parece exagerado.

[107] Por ejemplo, la segunda edición de la *Crónica* y la primera de la *Historia* están publicadas el mismo año y tal vez al mismo tiempo.

[108] Así SCHUETTE, l. c., 145-147.

Así, pues, el uso del Catálogo para precisar la fecha de las obras isidorianas está sujeto a dos presupuestos: a la estima prudencial del tiempo sin descender demasiado a los últimos detalles, y a la orientación que dan los criterios anteriores para fijar en el tiempo algunas de las obras, que sirvan como jalones para pasar del orden relativo de ellas a la determinación absoluta del tiempo.

Aplicando así estos criterios, tenemos ante todo un punto seguro de partida. El Catálogo no nos da ninguna obra anterior a 598, puesto que empieza con las *Diferencias* y los *Proemios*. Lo cual *casi* equivale a decir que el Catálogo nos ha conservado la actividad literaria de S. Isidoro en el período de su episcopado; porque el año 598 es un límite inferior mínimo.

Con el *Chronicon* llegamos a otro punto fijo en el año 615. De ahí una mayor precisión para muchas obras: el *De ecclesiasticis officiis* será de 598-615; el *De natura rerum* será de 612-615; las *Sentencias*, de 612-615; y anteriores también a esta última fecha las *Differentiae, Prooemia, De ortu et obitu Patrum, De numeris, De haeresibus* [109] y las *Alegorías*.

Un nuevo punto fijo nos da, al menos como término último, el *De viris illustribus*, que será de 615-618. Así el *Contra Iudaeos* tiene que ser de hacia 615-618 también; dato que coincide bien con el movimiento de conversiones promovido por Sisebuto entre los Judíos al principio de su reinado, es decir en 612-614, y corregido en sus métodos por S. Isidoro [110].

La *Historia Gothorum* en 624 nos sirve para determinar la fecha de la *Regula monachorum*, es decir 615-624 (tal vez 615-618), y de las *Quaestiones*, es decir 624-636.

No nos parece justo pretender llegar por este camino a una precisión cronológica mayor.

[109] Desconocido hasta el presente, este tratadito señalado ya por S. Braulio ha sido editado estos días por el P. VEGA, *Scriptores ecclesiastici Hispano-latini*, 5 (en apéndice a *La Ciudad de Dios*, 152 [1936, 1]). Que el tratado no esun mero extracto del pasaje correspondiente de las *Etimologías*, parece claro. Ni lo es menos el derecho con que se atribuye a S. Isidoro. Más dudosa es la posición relativa que da el editor a las tres obras: *De haeresibus, Quaestiones in V. Testamentum, Etymologiae*. Desde luego los lazos literarios que unen el *De haeresibus* con las *Quaestiones* son muy interesantes.

[110] Sobre este episodio véase lo que nos cuenta el mismo S. Isidoro tanto en la *Crónica* (MGH, AA, 11, 480; ML 83, 1056), como en la *Historia* (MGH, AA, 11, 291; ML 83, 1073).

6. Resultados.

Vamos a terminar resumiendo los resultados obtenidos, aunque no queremos con ello dar sino una idea aproximada de lo que parece debió ser la actividad literaria de S. Isidoro en cuanto se refiere a su posición en el tiempo y a las obras hasta hoy generalmente admitidas como suyas [111]:

Obra	Fecha
Differentiae sive de proprietate sermonum . . *In libros V. ac N. Testamenti Prooemia* . . . *De ortu et obitu Patrum* . . . . *De ecclesiasticis officiis*	598-615
Epistola ad Massonam (4ª)	605-606
Synonyma . . . . *Epistola 3ª ad Braulionem*	610-615
De natura rerum . . . . *De numeris* . . . . *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* . . . *De haeresibus* . . . . *Sententiae*	612-615
Chronicon	615
De fide catholica contra Iudaeos	614-615
Epistola ad Helladium (5ª)	615-630
De viris illustribus . . . . *Regula monachorum* . . . . *Epistola 2ª ad Braulionem*	615-618
Etymologiae	620
De ordine creaturarum	620-636
Historia Gothorum	624
Quaestiones in V. Testamentum	624-636
Epistola ad Laudefredum (1ª)	625-636
Epistola 9ª ad Braulionem	631
Epistola 11ª ad Braulionem	631-632
Epistola 13ª ad Braulionem	633
Epistola ad Eugenium (8ª)	633-636

[111] En la lista propuesta no decimos nada de otros escritos recientemente atribuídos a S. Isidoro (cf. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España,* 2, 2, 282-289; ANSPACH, en *Rheinisches Mus. der Philolog.*, 67 [1912] 557-563, en *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera,* 69-167, y en el *Corpus Escurialense,* fasc. 4), porque parte aún no han sido publicados, y parte no ofrecen aún plena garantía de genuinidad, hasta que ésta se discuta con mayor detención.

Tal es poco más o menos el cuadro de conjunto que creemos se puede trazar de la cronología de las obras isidorianas. No hay para qué añadir que no todas las fechas en él consignadas tienen igual valor. Hay algunas que se pueden dar por ciertas. Otras son apenas aproximadas. Ojalá sirvan estas páginas para que se llegue un día a una mayor precisión y seguridad en determinar la fecha de composición de las distintas obras de S. Isidoro.

Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras

SERAPHINUS M. ZARB, O. P.

Laudibus S. Isidori, Hispalensis Episcopi, cuius tertium decimum centenarium universa Catholica Ecclesia ad celebrandum se parat, non est cur immoremur enarrandis; sufficit hac de re unum tantum Concilii Toletani VIII, anno 653 celebrati, elogium invocare, quod ita sonat: « Nostri quoque saeculi doctor egregius, Ecclesiae Catholicae novissimum decus, praecedentibus aetate postremus, doctrinae comparatione non infimus et, quod maius est, in saeculorum fine doctissimus atque cum reverentia nominandus, Isidorus »[1].

Hispalensis Episcopus vitam egit inter annos 560 et 636 meritoque recensetur inter ultimos scriptores latinos aevi antiqui, medium quodammodo tenens inter antiquos Patres ex una parte Doctoresque medii aevi ex altera. Isidorus, sicut etiam scriptores ipsius aevi, quales inter alios numerari placet Cassiodorum Sanctumque Ven. Bedam, aetatem constituit veluti transitionis. Perperam apud illos quaeras originalem illam doctrinam, qualem in Patrum scriptis facile invenies. Ad priores scriptores comparati, doctores nostri comperiuntur esse veluti compilatores atque viam parant expositioni systematicae doctrinae, quae suum attigit fastigium per sequentes medii aevi doctores.

Hoc iudicium valide confirmatur ex ipsius Isidori verbis, qui opus suum *Mysticorum expositiones sacramentorum* inscriptum, ita introducit:

Historia sacrae Legis non sine aliqua praenuntiatione futurorum gesta atque conscripta est. Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: *Lex um-*

[1] MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum*, X, 1215. — Aliae Isidori laudes sparsim leguntur in F. ARÉVALO, *Isidoriana*, Romae 1797. Hoc opus sicut etiam editionem operum Isidori ex recensione ipsius Arévalo invenies in J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, voll. 81-84, quam etiam nos sequimur.

bram habet futurorum bonorum non ipsam imaginem rerum (Hebr. X, 1). Proinde quaedam, quae in ea figuratim dicta vel facta sunt, et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo exsequentes intexuimus veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus et pauca de multis breviter perstringentes pleraque etiam adicientes vel aliqua ex parte mutantes offerimus non solum studiosis sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent... Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio brevitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano et nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio [2].

Merito igitur Leo XIII, postquam laudaverat Isidori praedecesorum opera, edixit:

Ex eo tempore ad undecimum usque saeculum, quamquam huiusmodi contentio studiorum non pari atque antea ardore ac fructu viguit, viguit tamen, opera praesertim hominum sacri ordinis. Curaverunt enim, aut quae veteres in hac re fructuosiora reliquissent deligere eaque apte digesta de suisque aucta pervulgare, ut ab Isidoro Hispalensi, Beda, Alcuino factum est in primis; aut sacros codices illustrare glossis, ut Valafridus Strabo et Anselmus Laudunensis, aut eorumdem integritati novis curis consulere, ut Petrus Damianus et Lanfrancus fecerunt [3].

Non infimum igitur fuit meritum huius aevi scriptorum, quod facile comperitur ex magno influxu, quem ipsi habuerunt, in sequentes medii aevi scriptores. Inter ipsos autem Isidorus palmam tenet, ut clare apparet ex ipsius libris *Sententiarum*, quos imitatus est Petrus Lombardus. Sane tunc temporis, quando ipsa Patrum opera prae manibus facile haberi non potuerunt, diligentes compilationes ex antiquorum scriptis non sine magno emolumento adhibebantur. Negari tamen nequit hodiernis temporibus, crescente facilitate recursus ad ipsos fontes, valorem operum aetatis transitionis esse aliquantulum imminutum. Hoc tamen non est praetereundum, huiusmodi nempe scriptores non exstitisse mere transcriptores aliorum operum, sed etiam multum proprio labore contulisse.

Et primo quidem operam navarunt lectioni et studio aliorum scriptorum, e quibus illa tantum selegerunt atque in suis consigna-

[2] Isidorus, *Mysticorum expositiones sacramentorum,* Praefatio, nn. 1, 2, 5 (ML 83, 207-209).

[3] Leo XIII, *Encyclica «Providentissimus»*, n. 7 (*Enchiridion Biblicum,* n. 79).

runt scriptis, quae sibi videbantur maioris esse momenti et utilitatis. Hoc autem facientes non solum plura antiquitatis documenta nobis conservarunt, quae saepe in ipsis originalibus operibus deperdita sunt; sed etiam inter varias et oppositas sententias unam deligendo non obscure indicarunt quid ipsi de determinata aliqua quaestione senserint, ut infra melius patebit. — Praeterea scriptores nostri, ut Isidorus explicite fatetur, pleraque etiam adiecerunt proprio marte. — Tandem, ipsi etiam praestiterunt novas elucubrationes, etsi ex antiquorum scriptis compilatas, in quibus personalis atque diligens dispositio non raro summi est momenti in scientiarum profectu. Haec igitur opera abesse nequeunt in historia critica quaestionum. Nos ergo personalem hunc laborem in lucem ponere intendimus, quo melius illustrare possimus meritum Isidori, praeclarissimi doctoris Ecclesiae Hispanae.

Sane Episcopus Hispalensis numerosa reliquit sui ingenii monumenta atque de studiis liberalibus, de scientiis naturalibus, de historia, de sacris Scripturis, de theologia dogmatica et morali, plura edidit scripta; immo in viginti *Etymologiarum* libris tamquam in compendio brevem praebuit encyclopaediam scientiarum. Investigationem nostram ad universa opera Isidori extendere non valemus, sed illam restringere decrevimus ad ipsius enuntiata maiora circa Libros Sacros.

* * *

Quanti S. Doctor *aestimavit* Sacram Scripturam apparet ex comparatione, quam ipse instituit inter Libros Sacros et Libros Gentilium. Scribit enim:

Ideo prohibetur Christianus figmenta legere poëtarum, quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Non enim solum thura offerendo daemonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo. Quidam plus meditari delectantur gentilium dicta propter tumentem et ornatum sermonem, quam Scripturam Sanctam propter eloquium humile. Sed quid prodest in mundanis doctrinis proficere et inanescere in divinis, caduca sequi figmenta et caelestia fastidire mysteria? Cavendi sunt igitur tales libri et propter amorem Sanctarum Scripturarum vitandi. Gentilium dicta exterius verborum eloquentia nitent, interius vacua virtutis sapientia manent; eloquia autem sacra exterius incompta verbis apparent, intrinsecus autem mysteriorum sapientia fulgent. Unde et Apostolus: *Habemus,* inquit, *thesaurum istum in vasis fictilibus* (2 Cor IV, 7). Sermo quippe Dei occultum habet fulgorem sapientiae et veritatis repositum in verborum vilissimis vasculis. Ideo Libri Sancti simplici sermone conscripti sunt, ut non in sapientia verbi, sed in ostensione spiritus

homines ad fidem perducerent (1 Cor II, 4). Nam si dialectici acuminis versutia aut rhetoricae artis eloquentia editi essent, nequaqum putaretur fides Christi in Dei virtute, sed in eloquentiae humanae argumentis consistere; nec quemquam crederemus ad fidem divino inspiramine provocari, sed potius verborum calliditate seduci. Omnis saecularis doctrina spumantibus verbis resonans ac se per eloquentiae tumorem attollens per doctrinam simplicem et humilem Christianam evacuata est, sicut scriptum est: *Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?* (1 Cor I, 20). Fastidiosis atque loquacibus Scripturae Sanctae minus propter sermonem simplicem placent. Gentili enim eloquentiae comparata videtur illis indigna. Quod si animo humili mysteria eius intendant, confestim advertunt quam excelsa sunt, quae in illis despiciunt. In lectione non verba sed veritas est amanda. Saepe autem reperitur simplicitas veridica et composita falsitas, quae hominem suis erroribus illicit et per linguae ornamenta laqueos dulces aspergit... [4].

Ex ista comparatione Scripturam inter librosque Gentilium facile quisque educet dignitatem atque utilitatem divinarum Litterarum, quarum tamen sublimitas non consistit in tumente et ornato sermone, sed in caelestibus, quae in ipsis continentur, mysteriis. Horum autem una est ratio, Scriptura quippe est sermo Dei, occultum habens fulgorem sapientiae et veritatis. Vis igitur Scripturae non est quaerenda in verborum eloquentia, sed in Dei virtute.

Alibi passim loquitur Isidorus de sublimitate Divinae Scripturae:

Sanctarum Scripturarum altitudo quasi montes pascuae sunt, ad quos, dum quisque iustorum conscendit, pascuae indeficientis refectionem invenisse se congaudet (Ps. XXII, 2) [5].

* * *

Quibus libris constant divinae Scripturae?

Ad hanc quaestionem pluribus in locis respondit Isidorus:

a) In opere de *Ecclesiasticis Officiis* disserendo de lectionibus in Ecclesia legendis tradidit elenchum sacrorum Librorum hoc ordine:

Primum namque Legis, id est Moysi libri quinque sunt: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Hos sequuntur historici libri sexdecim: Iesu Nave scilicet et Iudicum libri singuli, sive Ruth, Regum etiam libri quattuor, Paralipomenon duo, Esdrae duo, Tobiae quoque et Esther et Iudith singuli et duo Machabaeorum. Super hos prophetici libri sexde-

[4] Isidorus, *Sententiarum* lib. III, c. 13, nn. 1-8 (ML 83, 685-687).

[5] *Ibidem,* Lib. I, c. 18, n. 2 (ML 83, 576).

cim sunt: Isaias, Ieremias et Ezechiel et Daniel libri singuli, duodecim quoque Prophetarum libri singuli et haec quidem prophetica sunt.

Post haec versuum octo libri habentur, qui diverso apud Hebraeos metro scribuntur, id est Iob liber et Psalmorum et Proverbiorum et Ecclesiastes et Cantica Canticorum, liber Sapientiae et Ecclesiasticus, Lamentationesque Ieremiae; sicque complentur libri Veteris Testamenti quadraginta quinque [6].

Novi autem Testamenti primum quattuor Evangelia sunt Matthaei, Marci, Lucae et Ioannis. Hos quattuordecim Pauli Apostoli Epistulae sequuntur. Quibus etiam subiunctae sunt septem catholicae Epistulae: Iacobi, Petri, Ioannis et Iudae. Actus quoque duodecim Apostolorum, quorum omnium signaculum est Apocalypsis Ioannis, quod est revelatio Iesu Christi, qui omnes libros et tempore concludit et ordine.

Hi sunt libri canonici septuaginta duo et ob hoc Moyses elegit presbyteros, qui prophetarunt (Num. XI, 24-26). Ob hoc et Iesus Dominus noster septuaginta duos discipulos praedicare mandavit (Lc. X, 1). Et quoniam septuaginta duae linguae in hoc mundo erant diffusae (Gen. X), congrue prodivit Spiritus Sanctus, ut tot libri essent, quot nationes, quibus populi ad percipiendam fidei gratiam aedificarentur [7].

Veteris autem Testamenti secundum Hebraeorum traditionem [8] hi scriptores habentur: primus Moyses scripsit Pentateuchum, Iesus Nave edidit librum suum, Iudicum autem et Ruth et Samuelis primam partem scripsit Samuel, sequentia Samuelis usque ad calcem scripsit David. Ma-

[6] Notandum est in isto elencho librorum Veteris Testamenti Isidorum non sequi ordinem textus hebraici secundum tres nempe collectiones, Legem, Prophetas et Hagiographa; sed ordinem textus latini a textu graeco fluente, quo post Pentateuchum sequuntur libri historici, prophetici et didactici. Nam etsi hic ordo non sit unicus in omnibus textibus graecis et latinis, immo saepe libri didactici praeponuntur libris propheticis, tamen hi textus bene distinguuntur a textu hebraico propter triplicem librorum collectionem. Haec animadversio est alicuius momenti pro quaestione integritatis librorum, qui ab Isidoro in canone recensentur.

[7] Traditio iudaica docebat septuaginta duas esse nationes, quod fundatur in Gen. X. Cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei,* XVI, c. 3, n. 1-2 (ML 41, 479-481). Unde Lucas, qui in suo Evangelio universalitatem salutis messianae inculcare voluit, septuaginta duos progenitores Christi recensuisse dicitur.

[8] Hanc traditionem Isidorus hausisse videtur ex *Baraitha* Talmudis Babylonensis, a qua hinc inde verbatim pendet. Cf. G. A. MARX et G. DALMAN, *Traditio Rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine,* Francoforte 1884 et Lipsiae 1891. J. M. ZARB, O. P., *Historia Canonis utriusque Testamenti,* Ed. 2, Romae 1934, p. 39-43. Attamen S. Doctor certe prae oculis et alios habuit fontes; nam plura correxit in Baraitha, quae sunt evidenter falsa, v. gr. libri Salomonis ipsi abiudicantur; sane non alia ratione quam mala ipsius circa finem vitae conversatione!

Iachim autem in commune totum edidit Ieremias; nam antea sparsus erat per singulorum regum historias. Iob librum Hebraei Moysen scripsisse putant, alii unum ex Prophetis.

Psalterium vero scripserunt decem Prophetae, id est Moyses, David, Salomon, Asaph, Ethan, Idithum et Eman et filii Core, id est Asir, Elcana, Abiasaph. Sunt qui et Esdram et Aggaeum et Zachariam scripsisse dicant. Salomon scripsit Proverbia, Ecclesiastem et Cantica Canticorum. Isaias scripsit librum suum, Ieremias librum suum cum Lamentationibus eius. Viri synagogae sapientes scripserunt Ezechielem, duodecim Prophetas, Danielem et Paralipomenon et Esther. Esdras scripsit librum suum.

Omnes autem hos libros idem Esdras propheta scriba post incensam Legem a Chaldaeis, dum Iudaei regressi fuissent in Ierusalem, divino afflatus spiritu reparavit cunctaque Prophetarum volumina, quae fuerant a gentibus corrupta, correxit totumque Testamentum in XXII libros constituit, ut tot libri essent in Lege, quot habentur et litterae [9].

Post haec mentionem facit Isidorus quarumdam versionum graecarum et latinarum de iam supra memoratis libris, deinde vero sermonem suum de scriptoribus sacris prosequitur:

Librum Sapientiae Salomon scripsisse probatur testimoniis illius, quibus ibi legitur: *Tu me* (inquit) *elegisti regem populo tuo et dixisti, ut aedificarem templum in nomine sancto tuo et in civitate habitationis tuae* (Sap. IX, 7). — Hoc opus Hebraei (ut quidam sapientium meminit) inter canonicas Scripturas recipiebant. Sed postquam comprehendentes Christum interfecerunt, memorantes in eodem libro tam evidentissima de Christo testimonia, quibus dicitur: *Dixerunt inter se impii*: *Comprehendamus Iustum, quia inutilis est nobis et contrarius est operibus nostris et promittit Dei scientiam se habere et Filium Dei se nominat* (Sap. II, 12-13); ac deinde: *Ut sciamus reverentiam illius et probemus patientiam eius, morte turpissima condemnemus eum* (Sap. II, 19-20); collatione facta, ne nostri eius pro tam aperto sacrilegio derogarent, a propheticis eum voluminibus reciderunt legendumque suis prohibuerunt.

Librum autem Ecclesiasticum composuit Iesus, filius Sirach Ierosolymitani, nepos Iesu sacerdotis, de quo meminit Zacharias, qui liber apud Latinos propter eloquii similitudinem Salomonis titulo praenotatur. Praeterea Iudith et Tobiae sive Machabaeorum libros qui auctores scripserunt, minime constat.

In Novo autem Testamento quattuor libros Evangeliorum quattuor Evangelistae singulos scripserunt, quorum solus Matthaeus hebraeo scripsisse perhibetur eloquio, ceteri graeco. Paulus Apostolus suas scripsit Epi-

[9] In isto loco Isidorus pendere videtur a libro apocrypho, qui communiter *Apocalypsis Esdrae* seu *4 Esdrae* appellatur. Cum tamen fabula citata a pluribus aliis scriptoribus Christianis narratur, possibile est Isidorum non directe hanc notitiam sumpsisse a *4 Esdrae*, eo magis quod in isto libro numerus librorum Veteris Testamenti est viginti quattuor. Cf. opus nostrum supra citatum p. 28 s., 79-84.

stulas, ex quibus novem septem Ecclesiis destinavit, reliquas discipulis suis misit, Timotheo, Tito et Philemoni. Ad Hebraeos autem Epistulam plerisque Latinis eius esse incertum est propter dissonantiam sermonis. Eamdemque alii Barnabam conscripsisse, alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur [10].

Petrus scripsit duas nomine suo Epistulas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a quibusdam eius esse non creditur propter stili sermonisque dissonantiam [11]. Iacobus suam scripsit Epistulam, quae et ipsa a nonnullis eius esse negatur, sed sub nomine eius ab alio dictata existimatur [12]. Ioannis Epistulas tres idem Ioannes edidit, quarum prima tantum a quibusdam eius esse asseritur, reliquae duae Ioannis cuiusdam presbyteri existimantur, cuius iuxta Hieronymi [13] sententiam alterum sepulchrum apud Ephesum demonstratur. Iudas suam edidit Epistulam. Actus Apostolorum Lucas composuit sicut audivit vel vidit. Apocalypsin Ioannes evangelista scripsit eodem tempore, quo ob Evangelii praedicationem in insulam Pathmos traditur relegatus.

Hi sunt scriptores Sacrorum Librorum, divina inspiratione loquentes atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor autem earumdem Scripturam Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui Prophetas suos scribenda dictavit [14].

b) Totum opus, quod inscribitur *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia* [15], quam maxime nostra interest. In Prologo, quem mox subicimus, iterum datur elenchus Sacrorum Librorum, deinde vero sequuntur brevia ad singulos libros prooemia, e quibus quaedam citabimus, quae scopo nostro alicuius momenti esse possunt. En igitur Prologus:

Plenitudo Novi et Veteris Testamenti, quam in canone catholica recipit Ecclesia iuxta vetustam priorum traditionem [16] ista est.

In principio videlicet quinque libri Moysi: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, id est recapitulatio legis et quasi secunda lex.

[10] Isidorus hic pendet a HIERONYMO, *De viris illustribus*, c. 5 (ML 23, 647 s.) vel potius *Epistula CXXIX ad Dardanum*, n. 3 (ML 22, 1103).

[11] Ex HIERONYMO, *De viris illustribus*, c. 1 (ML 23, 638).

[12] *Ibidem*, c. 2 (ML 23, 639).

[13] *Ibidem*, c. 9 (ML 23, 655).

[14] ISIDORUS, *De Ecclesiasticis Officiis*, Lib. I, c. 11 et 12 (ML 83, 745-750).

[15] Pro authentia huius operis confer ARÉVALO, *Isidoriana*, I, c. 62 (ML 81, 401-405).

[16] Isidorus, hunc sacrorum Librorum redigens catalogum, prae oculis habuit S. AUGUSTINI opus *De doctrina Christiana*, Lib. II, c. 8, nn. 12-13 (ML 34, 40-41); attamen, sicut ipse solet, non simpliciter transcribit sed hinc inde aliqua immutat.

Huic succedunt libri Iesu Nave, Iudicum et libellus, cuius est titulus Ruth, qui non ad historiam Iudicum, ut Hebraei asserunt, sed magis ad principium Regum pertinere videtur.

Hos sequuntur quattuor libri Regum, quorum quidem Paralipomenon libri duo e latere annectuntur, quia earumdem gestarum rerum continent causas, quae in libris Regum esse noscuntur.

Quamquam et alia sunt volumina, quae in consequentibus diversorum inter se temmporum texunt historiam, ut Iob et Tobiae et Esther et Iudith, et Esdrae et Machabaeorum libri duo.

Sed hi omnes praeter librum Iob Regum sequuntur historiam, deinceps Iudaeorum annales suis quibusque temporibus persequuntur continentes tristia sive laeta, quae post excidium Ierusalem iudaico populo acciderunt.

Ex quibus quidem Tobiae, Iudith et Machabaeorum Hebraei non recipiunt, Ecclesia tamen eosdem inter canonicas Scripturas enumerat.

Occurrunt dehinc Prophetae, in quibus est Psalmorum liber unus et Salomonis libri tres, Proverbiorum scilicet, Ecclesiastes et Cantica Canticorum. Duo quoque illi egregii et sanctae institutionis libelli, Sapientiam dico et alium, qui vocatur Ecclesiasticus; qui dum dicantur a Iesu filio Sirach editi [17] tamen propter quamdam eloquii similitudinem Salomonis titulo sunt praenotati. Qui tamen in Ecclesia parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur auctoritatem.

Supersunt libri sexdecim Prophetarum, ex quibus quattuor sunt, qui maiora volumina condiderunt, id est Isaias, Ieremias, Ezechiel et Daniel.

Reliqui vero duodecim breves sunt et contigui et ob hoc uno volumine coarctati, quorum nomina haec sunt: Osee, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophnias, Aggaeus, Zacharias et Malachias. Quidam autem Ieremiae Lamenta segregantes de volumine eius resecuerunt sicque quadraginta quinque libros Veteris Testamenti suscipiunt.

Hinc occurrit Testamentum Novum, cuius primum Evangeliorum libri sunt quattuor, scilicet Matthaeus, Marcus, Lucas et Ioannes. Sequuntur deinde Epistulae Pauli Apostoli quattuordecim, id est ad Romanos, ad Corinthios duae, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Thessalonicenses duae, ad Colossenses, ad Timotheum duae, ad Titum vero et ad Philemonem et ad Hebraeos singulae.

Epistulae quoque Ioannis Apostoli tres, Petri duae, Iudae et Iacobi singulae.

[17] Isidorus, Augustinum sequens, non solum Ecclesiasticum sed etiam Librum Sapientiae tribuit Iesu, filio Sirach; attamen verba Augustini: « Iesus Sirach eos conscripsisse constantissime perhibetur » non parum mitigat, cum dicat eos fuisse tantum editos a Iesu filio Sirach. Isidorus tamen ignorare videtur AUGUSTINUM, *Retractationes*, II, c. 4, n. 2 (ML 32, 631), hanc sententiam correxisse dicit enim Hipponensis: « De auctore libri, quem plures vocant Sapientiam Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Iesus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est postea didici et omino probabilius comperi non esse hunc eius libri auctorem ».

Actus etiam Apostolorum et Apocalypsis Ioannis. Fiunt ergo in ordine utriusque Testamenti libri septuaginta et duo.

Haec sunt enim nova et vetera, quae de thesauro Domini proferuntur (Mt. XIII, 52), e quibus cuncta sacramentorum mysteria revelantur. Hi sunt duo Seraphim, qui in confessione sanctae Trinitatis iugiter decantantes τρὶς ἅγιος hymnum erumpunt (Is. VI, 2-3).

[Haec etiam duae olivae in Zacharia (IV, 3, 11), quae a dextris et sinistris lampadis astant atque pinguedine et splendore Spiritus Sancti totum orbem doctrinae claritate illuminant [18].]

Hae litterae sacrae, hi libri integri numero et auctoritate; aliud cum istis nihil est comparandum. Quidquid extra hos fuerit inter haec sancta et divina nullatenus est recipiendum [19].

In Prooemiis autem ad singulos utriusque Testamenti libros haec videntur esse adnotanda.

Imprimis quoad authentiam libri Sapientiae, iterum notat Isidorus:

Hunc edidit Iesus, filius Sirach, in quo etiam nonnulla vivendi praecepta composuit [20].

De libro vero Ecclesiastici dicit:

Dictus est autem Ecclesiasticus, pro eo, quod in medio coetu populi, id est coram ecclesia fuerit habitus [21]. Hic enim propter nimiam sensus similitudinem et eloquii parilitatem Salomonis titulo praenotatur. Constat autem et hunc librum a Iesu filio Sirach editum fuisse et inter reliquos Sacrarum Scripturarum libros pari habitum veneratione [22].

[18] Haec verba non habentur nisi in uno codice Laurentiano atque in altero Hispalensi ad marginem et quidem textus est varius.

[19] Isidorus, *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia,* Prologus, nn. 1-17 (ML 83, 155-160).

[20] *Ibidem*, n. 40 (ML 83, 165). Haec verba tamquam dubia habentur a Mariana; immerito tamen, confirmantur enim non solum ex Prologo, ut supra vidimus, sed etiam ex Prooemio in librum Ecclesiastici.

[21] Haec est vera explicatio vocis hebraicae *Qohelet;* attamen apud quosdam scriptores Christianos *Ecclesiasticus* sumitur tamquam contradistinctio a *Canonico.* Ita Rufinus, *Commentarius in Symbolum Apostolorum,* n. 38 (ML 21, 374), scribit: « Alii libri sunt, qui non Canonici sed Ecclesiastici a maioribus appellati sunt, id est Sapientia quae dicitur Salomonis et alia Sapientia quae dicitur filii Sirach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur, quo vocabulo non auctor libelli sed Scripturae qualitas cognominata est ».

[22] Isidorus, *In libros Veteris et Novi Testamenti prooemia,* n. 41 (ML 83, 165-166).

Ex Prooemio libri Ieremiae nihil educi potest quoad librum Baruch et Epistulam Ieremiae. Lamentationum tamen explicitam facit mentionem [23].

In Prooemio libri Danielis non loquitur de oratione Azariae hymnoque trium puerorum, sed explicitam mentionem facit de historia Susannae sicut etiam de idolo Bel et dracone:

In fine autem voluminis prophetiae suae Susannae historiam et Belis draconisque fabulas ponit [24].

Prooemium libri Esdrae ita se habet:

Esdras scribit populum, expleto captivitatis tempore, imperante Cyro rege Persarum, in Ierusalem fuisse reversum ac sub Zorobabel et Iesu, filio Iosedech, sacerdote magno sive Nehemia muros Ierusalem templumque et altare renovatum, ius quoque sacerdotum restitutum et sanctae religionis cultum multisque opibus gentium principumque Persarum muneribus perornatum [25].

His verbis nihil habetur in libris Esdrae et Nehemiae non contentum, dum e contra nihil in illis invenitur, quod alludat ad libros apocryphos sub nomine 3 et 4 Esdrae notos.

De libris Machabaeorum haec leguntur:

Machabaeorum libri, licet non habeantur in canone Hebraeorum, tamen ab Ecclesia inter divinorum voluminum annumerantur historias... [26].

In prooemiis ad libros Novi Testamenti Isidorus nihil dicit de dubiis circa quorumdam ipsorum authentiam et de Epistulis Ioannis simpliciter declarat: « Ioannes Apostolus tres scripsit Epistulas ».

c) Tandem in sexto libro *Etymologiarum*, qui inscribitur *de libris et officiis ecclesiasticis*, iterum de eodem argumento scribit:

Vetus Testamentum ideo dicitur, quia veniente Novo cessavit, de quo Apostolus meminit dicens: *Vetera transierunt et ecce facta sunt omnia nova* (2 Cor V, 17).

Testamentum autem Novum ideo nuncupatur, quia innovat. Non enim illud discunt nisi homines renovati ex vetustate per gratiam et pertinentes iam ad Testamentum Novum, quod est regnum caelorum.

[23] *Ibidem*, nn. 48-52 (ML 83, 167-168).

[24] *Ibidem*, n. 60 (ML 83, 169).

[25] *Ibidem*, n. 84 (ML 83, 174).

[26] *Ibidem*, n. 85 (ML 83, 174).

Hebraei autem Veteris Testamenti Esdra auctore iuxta numerum litterarum suarum viginti duos libros accipiunt dividentes eos in tres ordines: Legis scilicet et Prophetarum et Hagiographorum.

Primus ordo Legis in quinque libris accipitur, quorum primus est Beresith, quod est Genesis; secundus Veelle Semoth, quod est Exodus; tertius Vaicra, quod est Leviticus; quartus Vajedabber, quod est Numeri; quintus Elleaddebarim, quod est Deuteronomium.

Hi sunt quinque libri Moysi, quos Hebraei Thora, Latini Legem appellant. Proprie autem Lex appellatur, quae per Moysen data est.

Secundus ordo est Prophetarum, in quo continentur libri octo, quorum primus Iosue ben-Nun, qui latine Iesu Nave dicitur. Secundus Sophetim, quod est Iudicum. Tertius Samuel, qui est Regum primus. Quartus Melachim, qui est Regum secundus. Quintus Isaias. Sextus Ieremias. Septimus Ezechiel. Octavus Thereazar, qui dicitur Duodecim Prophetarum; qui libri, quia sibi pro brevitate adiuncti sunt, pro uno accipiuntur.

Tertius est ordo Hagiographorum, id est *sancta scribentium,* in quo sunt libri novem, quorum primus Iob, secundus Psalterium, tertius Misle, quod est Proverbia Salomonis. Quartus Coheleth, quod est Ecclesiastes. Quintus Sir has-Sirim, quod est Cantica Canticorum. Sextus Daniel. Septimus Dibre-hajamin, quod est Verba dierum, hoc est Paralipomenon. Octavus Esdras. Nonus Esther. Qui simul omnes V, VIII et IX fiunt XXII, sicut superius comprehensi sunt.

Quidam autem Ruth et Cinoth, quod latine dicitur Lamentatio Ieremiae, Hagiographis adiciunt et XXIV volumina Testamenti Veteris faciunt iuxta viginti quattuor seniores, qui ante conspectum Domini adsistunt (Apoc. IV, 4).

Quartus est apud nos ordo Veteris Testamenti eorum librorum, qui in canone hebraico non sunt. Quorum primus Sapientiae liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Iudith, quintus et sextus Machabaeorum, quos licet Iudaei inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et praedicat [27].

In Novo autem Testamento duo sunt ordines: primus Evangelicus, in quo sunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Ioannes; secundus Apostolicus, in quo sunt Paulus in quattuordecim Epistulis, Petrus in duabus, Ioannes in tribus, Iacobus et Iudas in singulis, Actus Apostolorum et Apocalysis Ioannis... [28]

Praemisso elencho sacrorum Librorum Isidorus fuse disserit de ipsorum scriptoribus et argumentis. Quod ad scriptores attinet

[27] In hoc elencho Isidorus pendet a HIERONYMO, *Praefatio in libros Regum,* alias *Prologus Galeatus* (ML 28, 600-603). Attamen quartus ordo est opus Isidori; Hieronymus e contra scribit: « Hic prologus, Scripturarum quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de hebraeo vertimus in latinum, convenire potest; ut scire valeamus, quidquid extra hos est inter apocrypha esse deputandum. Igitur Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone... ».

[28] ISIDORUS, *Etymologiarum* lib. VI, c. I (ML 82, 229-230).

paucae deprehenduntur differentiae, quando comparentur cum altero loco *de Ecclesiasticis Officiis* supra laudato. Praecipuae differentiae hae sunt: Viris Sapientibus tribuuntur tantum duo libri, Ezechiel nempe et Daniel; auctor Paralipomenon non nominatur, et liber Esther tribuitur Esdrae. De variis libris Esdrae ita disserit Isidorus:

Esdrae liber auctoris sui titulo praenotatur, in cuius textu eiusdem Esdrae Nehemiaeque sermones pariter continentur. Nec quemquam moveat quod unus Esdrae dicitur liber, quia secundus, tertius et quartus non habentur apud Hebraeos, sed inter apocryphos deputantur [29].

De libris Sapientiae, Ecclesiastici, Iudith, Tobiae et Machabaeorum haec habet:

Liber Sapientiae apud Hebraeos nusquam est, unde et ipse stilus graecam magis eloquentiam redolet. Hunc Iudaei Philonis esse affirmant, qui proinde Sapientiae nominatur, quia in eo Christi adventus, qui est Sapientia Patris et passio eius evidenter exprimitur [30].

Librum autem Ecclesiasticum certissime Iesus, filius Sirach, hierosolymita, nepos Iesu sacerdotis magni, composuit, de quo meminit Zacharias (cap. III); qui liber inter Latinos propter eloquii similitudinem Salomonis titulo praenotatur.

Dictus autem Ecclesiasticus, eo quod de totius Ecclesiae disciplina religiosae conversationis magna cura et ratione sit editus. Hic et apud Hebraeos reperitur, sed inter apocrypha habetur [31].

Iudith vero et Tobias sive Machabaeorum libri, quibus auctoribus scripti sint minime constat. Habent autem vocabula ex eorum nominibus, quorum gesta scribuntur [32].

Tandem Isidorus concludit his verbis:

Praeter haec et alia volumina apocrypha nuncupantur. Apocrypha autem dicta, id est *secreta*, quia in dubium veniunt. Est enim eorum occulta origo, nec patet Patribus, ex quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit. In his apocryphis, etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter multa falsa nulla est in eis canonica auctoritas, quae recte a prudentibus iudicantur non esse eorum credenda, quibus ascribuntur [33].

[29] *Ibidem*, c. 2, n. 28 (ML 82, 233). Hebraei in suo canone nonnisi unum librum Esdrae admittunt, qui tamen correspondet nostris libris canonicis Esdrae et Nehemiae seu 1 et 2 Esdrae. Unde de facto Iudaei non reiciunt nisi 3 et 4 Esdrae, sicut et nos.

[30] Cf. Hieronymus, *Praefatio in libros Salomonis* (ML 28, 1308).

[31] *Ibidem.*

[32] Isidorus, *Etymologiarum* Lib. VI, c. 2, nn. 30-33 (ML 82, 233).

[33] Hic Isidorus verbatim pendet ab Augustino, *De civitate Dei*, XV, c. 34, n. 4 (ML 41, 470).

Nam multa et sub nominibus Prophetarum et recentiora sub nominibus Apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remota sunt [34].

Parcat benevolus lector has prolixas citationes; non enim sine gravibus rationibus huic consilio acquievimus. Hae enim citationes optimum suppeditant exemplum compilationum, quas exarabat Isidorus, non quidem materialiter aliorum opera transcribendo, sed sano cum criterio corrigit, ampliat vel obtruncat, quo melius ad suum aptet propositum. Praeterea in laudatis locis Isidorus exposuit doctrinam de Canone Sacrorum Librorum, quae ne latum quidem unguem distat ab illa sollemniter definita in Concilio Tridentino contra Protestantes; etsi tempore S. Doctoris, immo etiam medio aevo, plures doctores contrariam doctrinam, praecipue propter auctoritatem S. Hieronymi, tutati sint [35]. Hoc igitur Isidori meritum oportet imprimis uberius illustretur.

* * *

Canon autem graece, latine *regula nuncupatur*. Regula autem dicta, quod recte ducit, nec aliquando aliorsum trahit. Alii dixerunt regulam dictam vel quod regat vel quod normam recte vivendi praebeat, vel quod distortum pravumque quid corrigat [36].

Hic Isidorus loquitur de Canonibus Conciliorum, et ideo sumit Canonem in suo sensu *activo*. Etiam Libri Sacri, quatenus sunt norma fidei et morum, sunt canonici sensu activo. Liber tamen canonicus sumi etiam potest in sensu *passivo*, quatenus nempe est ab Ecclesia in canone receptus; et in hoc sensu allati textus Isidori loquuntur de libris canonicis. Utrumque autem sensum exprimit S. Doctor cum scribit:

Hi sunt autem libri Veteris Testamenti, quos ob amorem doctrinae et pietatis legendos recipiendosque Ecclesiarum principes tradiderunt [37].

[34] Isidorus, *Etymologiarum* Lib. VI, c. 2, nn. 51-52 (ML 82, 235).

[35] Immerito tamen quidam scriptores Isidorum citant post Hieronymum ac si ipse non omnes canonicos libros recepisset. Ita Alcuinus, *Adversus Elipandum,* I, c. 18 (ML 101, 253) scribit: « In libro Iesu filii Sirach haec praefata sententia legitur, quem librum beatus Hieronymus atque Isidorus inter apocryphas, id est dubias Scripturas, deputatum esse absque dubitatione testantur. Qui etiam liber non tempore Prophetarum, sed sacerdotum sub Simone Pontifice magno, regnante Ptolemaeo Evergete, conscriptus est ».

[36] Isidorus, *Etymologiarum* Lib. VI, c. 16, n. 1 (ML 82, 243).

[37] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis,* Lib. I, c. 11, n. 3 (ML 83, 746).

Cum autem quaestio agitatur *de Canone Sacrorum Librorum* obvium est agi de sensu passivo seu de illis libris, qui necessarias habent condiciones, ut in canonem recipi possint. Difficultas in hac quaestione in eo sistit, quod tum in Vetere tum in Novo Testamento quidam inveniuntur libri, qui non semper et ab omnibus fuerunt recepti; et quidem in Vetere Testamento sunt: *Baruch cum Epistula Ieremiae, liber Iudith, Tobiae, Sapientiae, Ecclesiasticus, uterque Machabaeorum,* necnon *Esther* a X, 4 usque ad finem et *Daniel* III, 24-90: *Oratio Azariae et Canticum trium puerorum,* XIII: *Historia Susannae,* XIV: *Historia Bel et draconis.* — In Novo Testamento vero: *Epistula ad Hebraeos, Iacobi, 2 Petri, 2 et 3 Ioannis, Iudae* et *Apocalypsis.* Claritatis gratia separatim de utroque Testamento agendum esse ducimus.

Supralaudati libri Veteris Testamenti, quos Catholici deuterocanonicos, Protestantes vero apocryphos vocant, a Iudaeis in Palaestina, saltem inde a saeculo I post Christum, non recipiebantur [38]. Propter hanc rationem scriptores Christiani contra Iudaeos arguentes non utuntur his libris, immo eorum quidam, enumerantes libros sacros *secundum Hebraeos,* libros deuterocanonicos non recensent, ut Melito Sardensis [39] et Origenes [40]. Primus tamen apud scriptores Graecos hos libros e canone exclusit Athanasius Alexandrius [41], idemque fecit Hieronymus apud Latinos postquam secesserat in Palaestinam, anno 390 [42].

[38] Plures auctores e contra putant hos libros numquam fuisse a Iudaeis receptos; nos vero credimus hos libros, quondam ut sacros et canonicos agnitos, fuisse probabilius circa medium saec. I post Christum e numero Sacrorum Librorum a Pharisaeis exclusos; non quidem propter prophetias messianas, ut Isidorus dicit de libro Sapientia (confer supra); sed propter criteria ab ipsis arbitrario modo statuta, nempe conformitatem cum Lege, aetatem Esdrae anteriorem, originem palaestinensem et linguam hebraicam. Confer, si placet, opus nostrum supra citatum, pp. 46-78.

[39] Apud Eusebium, *Historia Ecclesiastica,* IV, 26 (MG 20, 395-398). Melito omittit Esther, sed probabilius sub nomine Ieremiae includit Baruch cum Epistula Ieremiae.

[40] Apud Eusebium, *Historia Ecclesiastica,* VI, 25 (MG 20, 579-582). Origenes explicite recenset Esther et Epistulam Ieremiae; Baruch videtur esse una cum libro Ieremiae comprehensus. Omissio libri Duodecim Prophetarum est mendum ammanuensium.

[41] Athanasius, *Epistula festalis XXXIX* (MG 26, 1175, 1436).

[42] Confer praecipue *Praefationem in librum Regum,* communiter *Prologum Galeatum* vocatam (ML 28, 600-603).

Influxus horum Patrum, praecipue vero Stridonensis, fuit immensus; inde est quod iam Concilium Hipponiense, anno 393 celebratum, Carthaginense, habitum anno 397, et iterum Carthaginense anni 418, Canonem Sacrorum Librorum tradiderunt, qui includit omnes libros deuterocanonicos [43]. Similiter in Gallia, Exsuperius, episcopus Tolosanus, petit ab Innocentio I elenchum Scripturarum. Romanus vero Pontifex in Epistula « Consulenti tibi », data die 20 Febr. 405, recenset omnes Libros Sacros sicut Concilia Africana [44].

His tamen non obstantibus adhuc plures scriptores Christiani usque ad saeculum XVI, auctoritate Hieronymi innixi, libros deuterocanonicos aut penitus e censu Librorum Sacrorum reiciunt, aut ipsis minorem tribuunt auctoritatem quam libris protocanonicis.

Isidorus noster vero in tribus textibus supracitatis omnes libros deuterocanonicos explicite recenset, excepto libro Baruch. Haec tamen exceptio non ita est intellegenda, ac si S. Doctor hunc librum non receperit. Constat enim librum Baruch in textibus graecis et latinis saepius fuisse unitum libro Ieremiae, cuius Baruch exstitit scriba, sicut etiam Epistula Ieremiae passim venit ut caput VI libri Baruch. Unde credendum est Isidorum Baruch sub nomine Ieremiae comprehendisse. Ceteroquin, ut omne de hac re dubium tollatur, habetur explicita citatio libri Baruch in opere aliquo Isidori, ubi loquens de divina Incarnatione dicit:

> De cuius etiam corporali visione supradictus Isaias ita annuntiavit: *Ingloriosus,* inquit, *erit inter viros aspectus eius et forma eius inter filios hominum, quibus non est annuntiatum de eo videbunt et qui non audierunt contemplati sunt* (Is. LII, 14-15). Et Ieremias in libro Baruch: *Hic est Deus noster et non aestimabitur alius ab eo, qui venit omnem viam prudentiae et ostendit eam Iacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est* (Bar. III, 36-38) [45].

Quoad partes vero deuterocanonicas librorum Danielis et Esther nulla esse potest difficultas; et primo quidem, quia hae partes semper habitae sunt in textibus graecis et latinis, quibus usus est Isidorus; deinde, quia S. Doctor, quantum ad Danielem

[43] *Enchiridion Biblicum,* nn. 11-15.

[44] *Ibidem,* n. 16.

[45] Isidorus, *De fide catholica contra Iudaeos,* I, c. 17, n. 2 (ML 83. 476).

spectat, etsi ipse non citet Orationem Azariae et Canticum trium puerorum, tamen de illis ita scribit:

> Hymnos primum eumdem David prophetam condidisse et cecinisse manifestum est; deinde et alios Prophetas. Postea quidem et tres pueri in fornacem positi, convocata omni creatura, Creatori omnium hymnum canentes dixerunt... [46].

Historia Susannae vero necnon illa Belis et draconis explicite memoratur in Prooemio libri Danielis, ut supra vidimus.

Ex his manifestum manet Episcopum Hispalensem omnes et singulos libros Veteris Testamenti, qui in canone Concilii Tridentini habentur, recepisse, omnesque ut sacros et canonicos in suis scriptis recensuisse atque adhibuisse.

Pro libris Novi Testamenti penitus alia est difficultas; illi enim olim disputati ab omnibus tum Catholicis tum Protestantibus hodie recipiuntur atque deuterocanonici nominantur. Cum enim libri Novi Testamenti non sibi proponunt exponere integram doctrinam Christianam, sed data occasione aliqui ex Apostolis aliquid scripserunt, factum est, ut haec scripta non statim, omnibus atque eadem certitudine innotescerent tamquam scripta apostolica et propter hanc rationem de quibusdam eorum dubitatum est. Attamen haec dubia facilius videntur fuisse dissipata; unde etsi hinc inde adhuc dubium de aliquibus libris nominetur, tamen communiter loquendo omnes scriptores Christiani inde a saeculo V omnes libros deuterocanonicos Novi Testamenti receperunt.

Isidorus, ut ex supra allatis textibus clare apparet, omnes libros deuterocanonicos sine ulla distinctione a protocanonicis recipit atque in suis elenchis recenset. Ipse tamen non est ignarus dubiorum, quae circa authentiam Epistulae ad Hebraeos, Iacobi, 2 Petri, 2 et 3 Ioannis circumferebantur. Nihil tamen dicit de Epistula Iudae et de Apocalypsi. Attamen de ultimo hoc libro Concilium Toletanum IV, anno 633 sub ipso Isidoro praeside celebratum, hoc edidit decretum:

> Apocalypsim librum multorum Conciliorum auctoritate et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt et quamplurimi sunt, qui eius auctoritatem non recipiunt atque in Ecclesia Dei praedicare contemnunt. Si quis eum deinceps aut non receperit aut a Pascha usque ad Pentecostem missarum tempore in ecclesia non praedicaverit excommunicationis sententiam habebit [47].

[46] ISIDORUS, *De ecclesiasticis officiis,* I, c. 6, n. 1 (ML 83, 743).

[47] *Enchiridion Biblicum,* n. 24.

Ratio huius decreti quaerenda esse videtur in reditu Visigothorum ab haeresi Arrianorum ad unitatem catholicam. Ipsi enim, sicut plures Orientales, Apocalypsim reiciebant, neque hic liber in Biblia gothica habebatur. Obvium igitur erat praecipere ipsis receptionem Apocalypsis inter libros sacros et canonicos.

Sic igitur concludere debemus S. Isidorum recepisse omnes libros tum protocanonicos tum deuterocanonicos utriusque Testamenti cum omnibus suis partibus, prout postea sollemniter eos definivit Concilium Tridentinum. Praeterea ex allatis textibus sequitur Hispalensem nullum alium ex apocryphis recepisse librum tamquam canonicum. Nam etsi ipse quaedam referat, quae in apocrypho libro Esdrae tertio narrantur, attamen haec non necessario ipse sumpsit ex tali libro, quem ceteroquin numquam citat, immo explicite excludit recipiendo in canonem tantummodo duos canonicos libros Esdrae.

Alia nunc investiganda est quaestio, nempe quo criterio Episcopus Hispalensis ad hunc canonem conficiendum pervenerit.

Secundum aliquos textus Isidorus docet rationem Scripturae sitam esse in origine prophetica vel apostolica librorum; unde scribit:

> Constat autem eadem Sacra Scriptura ex Veteri Lege et Nova. Vetus Lex illa est, quae data est primum Iudaeis per Moysen et Prophetas, quae dicitur Vetus Testamentum. Testamentum autem dicitur, quia idoneis testibus, utique a Prophetis, scriptum est atque signatum. Nova vero Lex est Evangelium, quod dicitur Novum Testamentum, quod per ipsum Filium Dei Christum et per suos Apostolos dedit [48].

Unde de libris apocryphis scribit:

> Nam multa et sub nominibus Prophetarum et recentiora sub nominibus Apostolorum ab haereticis proferuntur, quae omnia sub nomine apocryphorum auctoritate canonica diligenti examinatione remoti sunt [49].

Ex altera vero parte S. Doctor docere videtur criterium agnoscendi Libros Sacros esse traditionem maiorum. Scribit enim:

> Plenitudo Novi et Veteris Testamenti, quam in canone catholica recipit Ecclesia iuxta vetustam traditionem, ista est... [50].

[48] ISIDORUS, *De officiis ecclesiasticis,* I, c. 11, n. 1 (ML 83, 745).

[49] ISIDORUS, *Etymologiarum* Lib. VI, c. 2, n. 52 (ML 82, 235).

[50] ISIDORUS, *In libros Veteris et Novi Testamenti prooemia,* Prologus, n. 1 (ML 83, 155).

Et alibi:

Hi sunt autem libri Veteris Testamenti, quos ob amorem doctrinae et pietatis legendos recipiendosque Ecclesiarum principes tradiderunt [51].

Hae tamen sententiae apparenter discordes amico foedere sociari posse videntur, ita nempe ut origo prophetica vel apostolica habeatur tamquam *ultima* et *formalis* ratio canonicitatis Sacrorum Librorum; traditio vero ecclesiastica tamquam *condicio sine qua non* innotesceret talis origo prophetica vel apostolica. Hanc conciliationem expressit Isidorus verbis Augustini, cum de libris Apocryphis scripsit:

Apocrypha autem dicta, id est *secreta*, quia in dubium veniunt. Est enim eorum occulta origo, nec patet Patribus, ex quibus usque ad nos auctoritas veracium Scripturarum certissima et notissima successione pervenit [52].

Neque est huic doctrinae contrarium, quod Isidorus de libris Iudith, Tobiae et Machabaeorum dicat auctores, qui illos scripserunt, non constare. Nam ex eo quod hodie nomina horum scriptorum ceciderunt, non sequitur initio, quando nempe scripta ista edita sunt, tamquam anonyma fuisse divulgata. Secus non expli-caretur quomodo libri originis ignotae fuissent tamquam sacri et canonici agniti. Necesse est igitur affirmare auctores horum librorum olim notos fuisse, haecque est fundamentalis ratio, cur hi libri in canonem recepti sint; tardius vero traditio perdidit nomina auctorum, libris tamen in canone remanentibus.

Neque officit quod inter scriptores Novi Testamenti duos enumerantur, Marcus nempe et Lucas, qui minime pertinent ad collegium Apostolorum. Isidorus enim ipse Marcum Petro, Paulo vero Lucam sociat. Scribit enim:

Marcus evangelista, Petri discipulus eiusque in baptismate filius. Cuius quidem Evangelium nonnulli a Petro Romae dictatum ferunt [53].

[51] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 11, n. 3 (ML 83, 746).

[52] Isidorus, *Etymologiarum* Lib. VI, c. 2, n. 51 (ML 82, 235). Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, XV, c. 34, n. 4 (ML 41, 470).

[53] Isidorus, *De ortu et obitu Patrum*, c. 83, n. 145 (ML 83, 154). Cf. etiam *In libris Veteris et Novi Testamenti prooemia*. Prooemium in quattuor Evangelia, n. 89 (ML 83, 175).

Similiter de Luca dicit [54]:

> Lucas antiochenus, evangelista et apostolicae conscriptor historiae, natione syrus, arte medicus, graeco eloquio eruditus, quem plerique tradunt proselytum fuisse et hebraeas litteras ignorasse. Hic tamen fuit Pauli discipulus et individuus comes peregrinationis eius [55].

Concludendum igitur esse videtur Isidorum ideo libros Veteris et Novi Testamenti tamquam sacros et canonicos recepisse, quia ortum habuerunt a Prophetis vel ab Apostolis, aut saltem ab ipsis approbati fuerunt; haec autem origo nobis innotescit ex ecclesiastica traditione [56].

* * *

Quantum ad *textus Sacrorum Librorum* transmissionem nonnullas notitias tradidit Isidorus non minoris momenti. Isidorus creditur habuisse aliqualem notitiam linguae hebraicae, optimeque noverat linguas graecam et latinam. Unde probabilius adhibuit textum hebraicum, versiones graecas et latinas. De ceteris antiquis versionibus nullam unquam habuit occasionem tractandi [57].

Quoad historiam textus hebraici Isidorus traditionem sequens plurimorum scriptorum, quae in 4 Esdrae apocrypho fundatur, credidit, ut supra iam vidimus, Esdram denuo scripsisse libros sa-

[54] ISIDORUS, *De ortu et obitu Patrum*, c. 82, n. 143 (ML 83, 154).

[55] Cf. etiam *Etymologiarum* Lib. VI, c. 1, n. 36 (ML 82, 233), *In libris Veteris et Novi Testamenti prooemia*. Prooemium in Actus Apostolorum, n. 165 (ML 83, 178).

[56] Haec modesto nostro iudicio videtur esse vera solutio quaestionis de criterio Canonicitatis Sacrorum Librorum, quam iam alibi fusiore calamo exposuimus. Confer, si placet, *De criterio Inspirationis et Canonicitatis sacrorum Librorum*, in *Divus Thomas*, 34 (Placentiae 1931), p. 147-186. Hanc solutionem historicis documentis probavimus in *Historia Canonis utriusque Testamenti*, Ed. 2, Romae 1934. Pro eadem solutione, quam Caietanus tutatus est, vide *La dottrina del Gaetano intorno al Canone Biblico*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 27 (1935) Suppl., p. 103-126.

[57] Isidorum alias linguas semiticas non excoluisse constare videtur ex ipsius loquendi modo dubitativo. Scribit enim *Etymologiarum* Lib. IX, c. 1, n. 9 (ML 82, 327): « Syrus et Chaldaeus vicinus Hebraeo est in sermone, consonans in plerisque et litterarum sono. Quidam autem arbitrantur linguam hebraeam ipsam esse chaldaeam, quia Abraham de Chaldaeis fuit; quod si hoc recipitur, quomodo in Daniele hebraei pueri linguam, quam non noverant, doceri iubentur? »

cros, quos Nabuchodonor igne cremaverat. Hanc sententiam iterum tradit in *Etymologiis*:

Bibliothecam Veteris Testamenti Esdras scriba post incensam Legem a Chaldaeis, dum Iudaei regressi fuissent in Ierusalem, divino afflatus Spiritu, reparavit cunctaque Legis ac Prophetarum volumina, quae fuerant a gentibus corrupta, correxit totumque Vetus Testamentum in viginti duos libros constituit, ut tot libri essent in Lege quot habebantur litterae [58].

Certum est Esdram multum laborasse ad instaurandam Legem apud Iudaeos ad lares patrios redeuntes, prout naratur in 2 Esdra VIII-X, certum pariter est ipsum librum suo nomine inscriptum in parte saltem conscripsisse atque edidisse, immo forsitan et alios divinos exaravit libros; cetera tamen, quae in litteratura rabbinica Esdrae, tamquam alteri Moysi, tribuuntur de Legis reeditione, de formatione canonis, de transformatione litterarum hebraicarum et alia huiusmodi sunt figmenta rabbinica. Isidorus bona fide praedecessores et coaevos immo et ipsam traditionem rabbinicam est secutus. Haec traditio ceteroquin, quantum ad transmissionem textus spectat, est res mere historica nec stricte pertinet ad doctrinam fidei; essentiale erat retinere libros Veteris Testamenti continere doctrinam a Deo revelatam, quod rabbini ultro docuerunt!

Quoad versiones graecas haec habet Isidorus:

Primam post Esdram editionem de Hebraeo in graecum LXX interpretes ediderunt sub Ptolemaeo, Aegyptio rege, successore Alexandri, qui in legendo studiosus fuit omniumque libros gentium congregavit. Iste enim ab Eleazaro, qui erat princeps sacerdotum, multa dona mittens ad templum, petiit, ut seni de duodecim tribubus Israel transmitterentur, qui interpretarentur omnes libros. Et ut fidem interpretationis adverteret singulis eorum, qui fuerant destinati, singulas cellulas dedit et assignans omnibus omnes Scripturas, iussit interpretari. Qui cum per septuaginta dies istius rei negotium adimplessent, omnium simul interpretationes, quas per diversas cellulas segregati nullo ad ullum propinquante fecerunt, congregavit in unum. Atque ita omnes libri interpretati per Spiritum Sanctum inventi sunt, ut non solum in intellectu, verum etiam in sermonibus consonantes invenirentur. Haec fuit prima interpretatio vera et divina [59].

De ista versione iterum sermonem facit Isidorus cum de antiquis bibliothecis loqueretur:

Dehinc magnus Alexander vel successores eius, instruendis omnium librorum bibliothecis animum intenderunt, maxime Ptolemaeus, cognomento

[58] *Ibidem*, Lib. VI, c. 3, n. 2 (ML 82, 235 s.). Cf. *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 12, n. 3 (ML 83, 747), textus supra iam citatur.

[59] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 12, n. 4-5 (ML 83, 747 s.).

Philadelphus, omnis litteraturae sagacissimus, cum studio bibliothecarum Pisistratum aemularetur, non solum gentium scripturas, sed etiam et divinas litteras in bibliothecam suam contulit. Nam septuaginta millia librorum huius temporis Alexandriae inventa sunt. Hic etiam et ab Eleazaro pontifice petens Scripturas Veteris Testamenti in graecam vocem ex hebraica lingua per septuaginta interpretes transferre curavit, quas in alexandrina bibliotheca habuit. Siquidem singuli in singulis cellulis separati ita omnia per Spiritum Sanctum interpretati sunt, ut nihil in alicuius eorum codice inventum esset, quod in ceteris vel in verborum ordine discreparet [60].

Difficilis est dictu unde Isidorus has notitias de origine versionis graecae alexandrinae hauserit; varia enim elementa apud varios inveniuntur scriptores, pleraque eorum hodie tamquam figmenta valore historica carentia reiciuntur. Primum de ista versione documentum est Epistula Aristae ad Philocratem, quae probabilius orta est ante finem saec. III ante Christum. Etsi Epistula haec sit apocrypha pluraque iam continet figmenta, attamen historico nititur fundamento, inquantum scilicet narrat primam versionem Sacrorum Librorum factam fuisse regnante Ptolemaeo II Philadelpho (285-247), annuente summo Pontifice hierosolymitano. Hoc tamen documentum tractat solummodo de versione Pentateuchi [61]. Secundum recentiores scriptores excluditur interventus Pharaonis atque vera ratio datur ipsa utilitas versionis pro officiis synagogalibus inter Iudaeos, qui lingua patria non amplius utebantur. Posteriore vero tempore historia originis huius versionis pluribus aliis figmentis fuit ornata atque in litteratura rabbinica sermo est non solum de Pentateucho, sed de omnibus Libris Sacris; praeterea narratur quomodo septuaginta duo doctores hierosolymitani, separati diversis cellulis, versionem perfecerint omnino uniformem [62]. Scriptores Christiani iam a tempore Iustini Martyris [63] historiam versionis graecae alexandrinae a rabbinis deformatam receperunt; ipsi praeterea, innixi facto quod ipsi Apostoli in suo ministerio hac versione usi sunt, illam non solum tamquam ab Apostolis approbatam, verum etiam tamquam a Spiritu Sancto inspiratam crediderunt. Echo huius doctrinae invenitur apud Isidorum qui tamen

[60] *Etymologiarum* Lib. VI, c. 3, n. 5 et c. 4, n. 1-4 (ML 82, 235 s.).

[61] Studium omnibus numeris completum de ista Epistula invenies apud R. Tramontano, S. I., *La Lettera di Aristea a Filocrate,* Napoli 1931.

[62] Talmud Bab., *Megillah* 9ª. Talmud Ieros., *Meg.,* c. 1. Cf. *Sopherim,* c. 1.

[63] Iustinus M., *Apologia,* I, 31 (MG 6, 375); *Dialogus cum Tryphone,* n. 68, 71 (MG 6, 635, 642 s.).

non videtur omnia haec documenta cognovisse, immo probabilius credimus ipsum haec omnia hausisse praecipue ex operibus augustinianis [64].

Isidorus cognovit etiam alias versiones graecas, immo etiam editionem hexaplarem Origenis. De ipsis enim scribit:

> Post haec secundam editionem Aquila, tertiam et quartam Theodotion et Symmachus ediderunt, ambo Iudaei proselyti. Quintam vero et sextam editionem Origenes reperit et cum ceteris supradictis editionibus comparavit. Hi sunt itaque tantum qui Scripturas sacras de hebraeo in graecum verterunt. Qui etiam et nominantur [65].

Et alibi scribit:

> Fuerunt et alii interpretes, qui ex hebraea lingua in graecam sacra eloquia transtulerunt, sicut Aquila, Symmachus et Theodotion, sicut etiam et vulgaris illa interpretatio, cuius auctor non apparet et ob hoc sine nomine interpretis Quinta editio nuncupatur.
>
> Praeterea sextam et septimam editionem Origenes miro labore reperit et cum ceteris editionibus comparavit [66].

Tandem de versionibus latinis scribit Isidorus:

> Hos libros [Veteris Testamenti graece translatos] meditari omnium gentium Ecclesiae primum coeperunt eosdemque de graeco in latinum interpretantes primi Ecclesiarum provisores tradiderunt...
>
> Nam latinorum interpretum, qui de graeco in nostrum eloquium transtulerunt, ut meminit S. Augustinus [67], infinitus numerus. Sicut enim, inquit, primis fidei temporibus ad manus venit codex graecus atque aliquantulum sibi utriusque linguae peritiam sumpsit, ausus est statim interpretari atque inde accidit tam innumerabiles apud Latinos exstitisse interpretes [68].

Haec dicit Isidorus de versionibus latinis prae-hieronymianis de quarum numero, originis loco et tempore etiam hodie multum adhuc disputatur.

Praeterea Episcopus Hispalensis loquitur etiam de versione hieronymiana, de qua dicit:

> De hebraeo autem in latinum eloquium tantummodo Hieronymus presbyter sacras Scripturas convertit, cuius editione generaliter omnes Eccle-

[64] Augustinus, *De doctrina Christiana*, II, c. 15, n. 22 (ML 34, 46), *De civitate Dei*, XVIII, c. 42-43 (ML 41, 602-604).

[65] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 12, n. 6 (ML 83, 748).

[66] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. VI, c. 4, n. 3-4 (ML 82, 236).

[67] Augustinus, *De doctrina Christiana*, II, c. 11, n. 16 (ML 34, 43).

[68] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 12, n. 6, 7 (ML 83, 748).

siae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis [69].

Similiter alio loco declarat:

Presbyter quoque Hieronymus, trium linguarum peritus, ex hebraeo in latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfundit, cuius interpretatio merito ceteris antefertur; nam est et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior atque, utpote a Christiano interprete, verior [70].

In hoc loco Isidorus adhibet Augustini verba. Hipponiensis enim dicit:

In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae [71].

Dotes, quas Augustinus requirit pro bona aliqua versione, Isidorus tribuit versioni hieronymianae, quod ansam quibusdam praebuit dicendi Augustinum secundum Isidorum loqui de versione hieronymiana [72]. Attamen Augustinus non videtur potuisse anno 396, quando priores libros *De doctrina Christiana* exarabat, de versione hieronymiana nondum perfecta loqui [73]; ideoque potius

[69] *Ibidem*, n. 8.

[70] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. VI, c. 4, n. 5 (ML 82, 236).

[71] Augustinus, *De doctrina Christiana*, II, c. 15, n. 22 (ML 34, 46).

[72] A. Vaccari, *Alle origini della Volgata*, Roma 1916, p. 64, scribit: « Fu già da molti fatto osservare, che S. Isidoro di Siviglia, il più enciclopedico e il più influente di quei pochi uomini che trasmisero al medio evo la scienza dell'antichità, nella sua enciclopedia intitolata le *Etimologie*, per lodare la versione di S. Girolamo dall'ebraico si serve appunto delle parole con cui S. Agostino raccomanda l'itala... Non potrebbe dunque trarsi di qui un argomento di tradizione in favore dell'eguaglianza: Itala-Volgata? — Fu risposto che ciò prova al più l'interpretazione che dava Isidoro e il suo tempo alle parole del *de doctrina christiana*, ma nulla prova pel genuino pensiero di S. Agostino, fiorito due secoli prima ».

[73] D. De Bruyne, O. S. B., *L'Itala de saint Augustin*, in *Revue Bénédictine*, 30 (1913), p. 294-314, credidit Augustinum anno 426 non solum adiecisse ultima capita libri tertii quartumque librum, sed etiam priores libros retractasse, qua occasione etiam introduxisse elogium de Vulgata. Tardius vero in altero studio *Encore l'Itala de saint Augustin*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 23 (1927), p. 782-784, unam retinet editionem operis *De doctrina Christiana*, illam nempe finalem anni 426, qua Hipponensis bene loqui poterat de Vulgata. Contra hanc sententiam vero stat factum, ab ipso cl. Be-

credimus Episcopum Hispalensem verba augustiniana versioni hieronymianae aptasse [74].

Ex allatis Isidori verbis, quibus ipse ita laudat versionem Stridonensis, vix ullum relinquitur dubium, quin ipse tali versione in scriptis suis usus sit. Ceteroquin hoc plene confirmatur ex comparatione inter citationes biblicas, quae in operibus Hispalensis leguntur, et versionem ipsam Vulgatam [75]. Unde licitum est concludere Isidorum quoad Vetus Testamentum usum esse versione hieronymiana ex hebraeo interpretata, excepto Psalterio, de quo mox. Attamen, ut optime notat Arevalo: « Isidorus saepe non tam suis quam aliorum Patrum verbis utitur; itaque Scripturae loca plerumque exprimit qualia apud antiquiores legebat » [76].

Per hoc clare patet quid putandum sit de quaestione quondam agitata, nempe num Isidorus aliam Bibliorum revisionem super Vulgatam S. Hieronymi fecerit [77]. Ceteroquin famosus codex Toletanus, qui ansam quibusdam praebuit ad hanc novam recensionem Isidoro tribuendam, ab omnibus hodie admittitur tam-

---

nedictino in priore studio indicatum, quod nempe opus *De doctrina Christiana* iam citatur in opere *Contra Faustum,* XXII, c. 91 (ML 42, 461): « ... iam in quibusdam libris, quos de Doctrina Christiana praenotavi, quantum mihi tunc occurrit, me recolo posuisse »; quo loco se refert Augustinus ad lib. II, c. 40.

[74] Hanc sententiam defendit etiam VACCARI, *op. cit.,* p. 65: « E' ben probabile che... ad esprimere il suo pensiero [Isidoro] si servisse delle parole di S. Agostino *in senso accomodatizio;* come già tutto il libro delle Etimologie è quasi un centone di frasi tratte dagli antichi scrittori. Il dotto vescovo di Siviglia non avrebbe quindi per nulla attribuito ad Agostino l'idea che l'itala sia identica alla Volgata ».

[75] Haec sententia communiter hodie ab omnibus admittitur. Confer inter alios textum BURKITT infra citatum p, 126 n. 109.

[76] ARÉVALO, *op. cit.,* III, c. 87, n. 23 (ML 81, 659).

[77] Sententiam affirmativam defenderat A. M. BURRIEL, *Epistula ad P. Rabagum,* data d. 22 m. decembris a. 1752, quam ARÉVALO ex hispano latinam reddidit ediditque in suo opere pluries citato, I, c. 40, n. 5 (ML 81, 241). Item in alia *Epistula ad D. Petrum de Castro,* apud ARÉVALO, *op. cit.,* I, c. 40, nn. 13-15 (ML 81, 243). Contrariam tamen sententiam tenuit Io. MARIANA, *Dissertatio pro editione Vulgatae,* cap. 18 (edita anno 1609), apud ARÉVALO, *op. cit.,* III, c. 87, n. 2 (ML 81, 651), quam sententiam secutus est Arévalo ipse omnesque sequentes scriptores.

quam testis textus hieronymiani et quidem Isidoro aliquantum recentior [78].

Obscurior tamen est quaestio circa Psalterium. Quidam enim, ut Mariana, admittit Isidorum revera curasse novam Psalterii recensionem. Scribit enim:

> Nec praetermittendum est, quod de Isidoro Braulio Caesaraugustanus in eius Vita ait, aut potius Lucas Tudensis in iis, quae de suo ad Vitam Isidori a Braulione descripta ipse adiecit non pauca, quartam Psalterii translationem edidisse. Eius editionis in Hispania Gothorum tempore usus fuit, ut indicant scripta eius aetatis Isidori, Iuliani, aliorum; retineturque locis omnibus, ubi Gothico more sacrificatur, ab iis, quos Mozarabes vulgus vocat, quod ea ratione Psalterium Gothicum nominare licet sive Hispanicum. Convenit autem frequenter cum Psalterio Romano, quamvis multis etiam locis discrepet, cuius rei pauca exempla proferre placet. Psalm. III, vers. 5: *Ego dormivi, et soporatus sum, et exsurrexi: quia Dominus suscepit me.* Gothici legunt: *Ego dormivi, et quievi, et resurrexi, quoniam Dominus suscitavit me;* atque ita citat eum locum Isidorus libro I Contra Iudaeos... [79].

Neque tamen sententia haec recepta fuit ab Arévalo [80], immo nec ullum invenerat fautorem usque ad annum 1893 [81]. Iudicia

[78] De *Codice Toletano,* qui hodie Matriti (Bibl. Nation., Tolet. 2. 1) asservatur, confer praeter notitias traditas in operibus, quae de historia Vulgatae agunt, Dom H. Quentin, *Mémoire sur l'Etablissement du texte de la Vulgate,* in *Collectanea Biblica Latina,* VI, Rome 1922, pp. 299, 316-323, secundum quem hic Codex terminatus esset anno 988. — Contra quem scripsit E. A. Lowe, *On the date of Codex Toletanus,* in *Revue Bénédictine,* 35 (1923), p. 267-271, qui admittens aliquas correctiones et additiones fuisse insertas anno 988, credit tamen Codicem fuisse scriptum saec. VIII vel IX. Hanc sententiam, quae antea communis fuit, iterum confirmat L. F. Smith, *A note on the Codex Toletanus, Ibidem,* 36 (1924), p. 347.

[79] Mariana, *op. cit.,* cap. 19. — Apud Arévalo, *op. cit.,* III, c. 87, n. 15 (ML 81, 657).

[80] Unde Arévalo, *op. cit.,* n. 19 (ML 81, 658) scribit: « Consentiunt plerique eamdem editionem Psalterii esse quae in basilica Vaticana et in officio Mozarabico adhibetur; quae, cum a S. Hieronymo correcta fuerit, nulla est causa, cur Isidorum quartae editionis auctorem credamus. Nam etsi quaedam variae lectiones inter exemplaria Vaticana et Mozarabica observantur, tamen haec varietas diversam editionem inducere nequit: alioquin tot fere editiones deberent admitti, quot varia sunt pro regionum et temporum varietate exemplaria ».

[81] Dom G. Morin, *L'histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age par S. Berger,* in *Revue Bénédictine,* 10 (1893), p. 436, ita in transcursu scribebat: « Page 26, l'auteur fait remarquer que les préfaces

interna insufficientia esse videntur ad statuendam novam recentionem; externa vero testimonia exsistentiam huius recensionis e contra suadere videntur. Quidquid de hoc est dicendum, unum nobis videtur esse certum, nempe quod haec recensio, si est admittenda, facta est super Psalterium Romanum, a qua vix ac ne vix quidem differt.

Quoad Novum Testamentum Isidorus secutus est textum, qui communiter cum Versione hieronymiana Veteris Testamenti circumferebatur, e quo ut notum est Stridonensis quattuor evangelia castigaverat secundum meliorem recensionem graecam; num autem et ceteros Novi Testamenti libros emendaverit ipse Hieronymus, disputatur inter criticos.

* * *

Quoad *naturam* autem *librorum*, qui ab Ecclesia in Canone recepti sunt, Isidorus passim eorum profitetur divinam originem, ita tamen ut nihil adimat activitati hominum a Deo assumptorum ad Scripturas condendas. Ita in *Etymologiis,* recensitis Libris Canonicis atque ipsorum Hagiographis, concludit:

Hi sunt scriptores Sacrorum Librorum, qui per Spiritum Sanctum loquentes ad eruditionem nostram et praecepta vivendi et credendi regulam conscripserunt [82]

Atque in parallelo loco operis *De ecclesiasticis officiis* edicit:

Hi sunt scriptores Sacrorum Librorum, divina inspiratione loquentes atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor

---

d'Isidore de Séville qui figurent dans les anciennes bibles espagnoles ne prouvent pas que le grande archevêque en soit l'éditeur, puisque ces préfaces ne sont que des decoupures de ses livres. N'y aurait-il pas lieu de faire une exception pour la préface publiée pas A. Mai (*Scrip. vet. nova coll.*, t. III, part. 2, page 256) d'après une bible de la Bibliothèque Vaticane, et de laquelle il semble résulter que saint Isidore a réellement travaillé à une révision du Psautier? Le manuscrit mis à profit par Maî ne figure pas dans la description pourtant si complète que M. Berger donne dans l'appendice. Il est vrai qu'il est souvent malaisé de mettre la main sur les originaux qui a fourni au savant cardinal la matière de ses collections». Haec sententia nullam, quod sciamus, habuit echo apud posteriores scriptores. Cl. Dom Morin tamen in his *Miscellaneis,* p. 151 ss. nova documenta de hac re edit.

[82] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. VI, c. 2, n. 50 (ML 82, 235).

autem earumdem Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur. Ipse enim scripsit, qui Prophetas suos scribenda dictavit [83].

His duobus effatis S. Doctor bene resumit doctrinam catholicam de divina librorum inspiratione, qua duo admittuntur esse Sacrorum Librorum auctores, Deus nempe atque hagiographus; ita tamen ut Deus consideraretur tamquam auctor principalis, homo vero tamquam Dei minister seu instrumentum: unde Spiritus Sanctus dicitur auctor, quia *dictavit;* hagiographi vero dicuntur esse *locuti per Spiritum Sanctum* seu *divina inspiratione.*

Haec tamen divina actio in hominem non ita est concipienda ac si esset aliqua externa assistentia vel materialis dictatio ab extra. Isidorus loquitur analogice atque dictatio sumenda est pro dictatione ab intra. Hoc evidenter patet ex his, quae de prophetia scribit Isidorus: « Prophetia [est] in his, quae futura praenuntiata sunt » [84]. Unde de Prophetis scribit:

Quos gentilitas *vates* appellat, hos nostri *Prophetas* vocant, quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicunt. Qui autem a nobis Prophetae, in Veteri Testamento *videntes* appellabantur, quia videbant ea, quae ceteri non videbant, et perspiciebant ea, quae in mysterio abscondita erant. Hinc est quod scriptum est in Samuele: *Eamus ad videntem* (1 Reg. IX, 9). Hinc Isaias: *Vidi,* inquit, *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum* (Is. VI, 1). Et Ezechiel: *Aperti sunt caeli et vidi visiones Dei* (Ez. I, 1) [85].

Explicatio nominis Prophetae, quam S. Doctor proponit, est illa vulgaris, communiter apud alios scriptores inventa, attamen non correspondet verae nominis etymologiae. Nam Propheta significat *loquens pro alio* seu *interpres,* quod clare educitur ex Ex. IV, 10-16 et VI, 29-VII, 2. Propheta est Dei interpres, sicut Apostolus est Dei missus, unde Isidorus ipse:

Apostoli *missi* interpretantur: hoc enim eorum nomen indicat. Nam sicut

[83] *De ecclesiasticis officiis,* I, c. 12, n. 13 (ML 83, 750). Hoc loco paucis resumit Isidorus quae habet AUGUSTINUS, *De consensu Evangelistarum,* I, c. 35, n. 54 (ML 34, 1070): « Proinde qui Prophetas ante descensionem suam praemisit, ipse et Apostolos post ascensionem suam misit. Omnibus autem discipulis suis per hominem, quem assumpsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt, quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt ».

[84] ISIDORUS, *Sententiarum,* Lib. I, c. 18, n. 11 (ML 83, 579).

[85] ISIDORUS, *Etymologiarum,* Lib. VII, c. 8, n. 1-2 (ML 82, 283).

graece ἄγγελοι, latine *missi* appellantur. Ipsos enim misit Christus evangelizare per universum mundum... [86].

Varia prophetiae genera dupliciter recenset Hispalensis:

a) Prophetiae autem genera septem sunt: Primum genus *ecstasis*, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas illud submissum de caelo in stupore mentis cum variis animalibus (Act. X, 11-12). Secundum genus *visio*, sicut apud Isaiam dicentem: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* (Is. VI, 1). Tertium genus *somnium*, sicut Iacob subnixam in caelo scalam dormiens vidit (Gen. XXVIII, 12-13). Quartus genus *per nubem*, sicut ab Moysen (Ex. XXXIV, 5) et ad Iob post plagam loquitur Deus (Iob XXXVIII, 1). Quintum genus *vox de caelo*, sicut ad Abraham sonuit dicens: *Ne inicias manum tuam in puerum* (Gen. XXII, 12). Et ad Saulum in via: *Saule, Saule, quid me persequeris* (Act. IX, 4). Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Salomonem in Proverbiis et apud Balaam, cum avocaretur a Balac (Num. XXIII, 7). Septimum genus *repletio Spiritus Sancti*, sicut pene apud omnes Prophetas.

b) Alii tria genera visionum esse dixerunt: Unum secundum oculos corporis, sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre (Gen. XVIII, 2) et Moyses ignem in rubo (Ex. III, 2) et discipuli transfiguratum Dominum in monte inter Moysen et Eliam (Mt. XVII, 1-3) et cetera huiusmodi. Alterum secundum spiritum, quod imaginamur ea, quae per corpus sentimus, sicut vidit Petrus discum illum submitti de caelo cum variis animalibus (Act. X, 11-12) et sicut Isaias Dominum in sede altissima non corporaliter sed spiritualiter vidit (Is. VI, 1). Non enim Deum forma corporea circumterminat, sed quemadmodum figurate non proprie multa dicuntur, ita etiam figurate multa monstrantur. Tertium autem genus visionis est, quod neque corporeis sensibus neque illa parte animae, qua corporalium rerum imagines capiuntur, sed per intuitum mentis, quo intellecta conspicitur veritas, sicut Daniel hoc praeditus mente vidit quod Balthasar viderat corpore (Dan. V), sine quo genere illa duo vel infructuosa sunt vel etiam in errorem mittunt. Omnia tamen haec genera Spiritus Sanctus moderatur [87].

De duabus istis Hispalensis divisionibus ita scribit S. Thomas:

Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi; qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quae sunt sensus, imaginatio et intellectus; et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse, quam Augustinus: vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus, qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus Sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria: sci-

[86] *Ibidem*, c. 9, n. 1 (ML 82, 287).

[87] *Ibidem*, c. 8, nn. 33-40 (ML 82, 286). Altera divisio brevius resumitur quasi verbatim ex AUGUSTINO, *Contra Adimantum*, c. 28, n. 2 (ML 42, 171). Hipponensis fuse explicat hanc divisionem in *De Genesi ad Litteram*, XII, cc. 6-36 (ML 34, 458-484).

licet *somnium,* quod ponit tertio loco; et *visionem,* quae fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et *extasim,* quae fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes,* quam ponit quarto loco; aut est *vox* formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicuius rei, quod pertinet ad *parabolam,* quam ponit sexto loco [88].

Divisiones prophetiae, quas recensuit Isidorus, non sunt sibi invicem contrariae, sed ex diversis aspectibus prophetiae desumuntur. Nam, ut explicat Angelicus, posterior divisio est secundum potentias hominis cognoscitivas, nempe sensus, imaginationem et intellectum; prior vero est secundum differentiam influxus divini in has facultates, et sic ponuntur tria genera prophetiarum secundum tres diversos influxus propheticos in sensus hagiographi, alia tria secundum influxum in imaginationem et unum secundum influxum in intellectum. Hoc ultimum genus simul esse potest cum alio genere prophetiae secundum diversos influxus in sensus vel in imaginationem, immo stricte dicta prophetia non datur sine influxu in intellectum.

Quae hucusque dicta sunt, potius respiciunt varios modos agendi Dei cum hominibus, seu de divina illuminatione *active* sumpta. Isidorus, cum completum tractatum divinae inspirationis non tradiderit, non explicite tradit doctrinam de inspiratione *passiva* seu ex parte hagiographi. Attamen etiam hac de re non desunt aliqua elementa alicuius momenti. Ita quoad praeparationem hominis ad divina scribenda, dicit:

> Habere autem prophetiam non solum bonus sed etiam malus potest; nam invenimus Saulem regem prophetasse. Persequebatur enim sanctum David et impletus Spiritu Sancto prophetare coepit (1 Reg. XVIII, 9-10) [89].

Deus igitur nullam supponit dispositionem in homine ad prophetandum, sed suo beneplacito unum aliumve eligit ad peragendum prophetae officium. Ad hoc igitur movetur homo Dei influxu primo ad percipienda ea, quae Deus vult ei communicare secundum varios modos, quos supra recensuit S. Doctor; deinde, vero, sub eadem inspiratione constitutus, hominibus revelat ea, quae Deus ipsi communicavit sive verbis sive scriptis, quia, ut supra iam

[88] S. Thomas, *Summa Theologiae,* II-II, q. 174, art. 1 ad 3.
[89] Isidorus, *Etymologiarum,* Lib. VII, c. 8, n. 41 (ML 82, 287).

vidimus, hagiographi locuti sunt per Spiritum Sanctum, qui eis scribenda dictavit. Unde omnia, quae in Scriptura habentur, sunt Spiritui Sancto tribuenda, immo, si vim ponimus in verbis, non solum veritates, sed etiam ipsa verba, quibus hagiographi usi sunt, inspirata sunt dicenda: « Ipse enim scripsit, qui Prophetas suos scribenda dictavit » [90].

* * *

Character divinus Scripturarum adhuc magis apparet ex *regulis,* quas posuit Isidorus *pro recta Sacrorum Librorum intellegentia et expositione.*

Sacrae Scripturae in duo dividuntur Testamenta [91], quorum ab invicem differentia non solum est chronologica, verum etiam doctrinalis. Unde Episcopus Hispalensis scribit:

> Constat autem eadem Sacra Scriptura ex Veteri Lege et Nova. Vetus Lex illa est, quae data est primum Iudaeis per Moysen et Prophetas, quae dicitur Vetus Testamentum. Testamentum autem dicitur, quia idoneis testibus, utique a Prophetis, scriptum est atque signatum. Nova vero Lex est Evangelium, quod dicitur Novum Testamentum, quod per ipsum Filium Dei Christum et per suos Apostolos dedit. Illa Lex Vetus velut radix est, haec Nova velut fructus ex radice; ex Lege enim venitur ad Evangelium. Siquidem Christus, qui hic manifestatus est, ante in Lege praedictus est. Immo ipse locutus est in Prophetis, sicut scriptum est: *Qui loquebar, ecce adsum* (Is. LII, 6): Legem quidem praemittens, velut infantibus paedagogum, Evangelium vero perfectum vitae magisterium iam adultis omnibus praestans. Ideo in illa operantibus bona terrae promittebantur, hic vero sub gratia ex fide viventibus regnum caeleste tribuitur. Evangelium autem dicitur bonum nuntium et re vera bonum nuntium, ut, qui susceperint, filii Dei vocentur... [92].

[90] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis,* I, c. 12, n. 13 (ML 83, 750).

[91] Vox *Testamenti* non stricte sumitur in Scripturis. Unde Isidorus, *Etymologiarum,* Lib. V, c. 24, n. 2-3 (ML 82, 203), scribit: « Testamentum vocatum, quia nisi testator mortuus fuerit, nec confirmari potest nec sciri quod in eo scriptum sit, quia clausum et obsignatum est; et inde dictum *testamentum,* quia non valet nisi post testatoris *monumentum;* unde Apostolus: Testamentum, inquit, in mortuis confirmatur (Hebr. IX, 17). Testamentum sane in Scripturis sanctis non hoc solum dicitur, quod non valet, nisi testatoribus mortuis, sed omne pactum et placitum *testamentum* vocabant; nam Laban et Iacob testamentum fecerunt, quod utique etiam inter vivos valeret. Et in Psalmis legitur: Adversum te testamentum disposuerunt, hoc est pactum et innumerabilia talia ».

[92] Isidorus, *De ecclesiasticis officiis,* I, c. 11, nn. 1-3 (ML 83, 745 s.).

De hac Testamentorum differentia egit etiam S. Doctor in primo libro *Sententiarum*, ubi ita disserit:

Quidam ideo non recipiunt Vetus Testamentum, pro eo quod aliud in tempore prisco, aliud agatur in Novo. Non intellegentes quod Deus quid cuique congruerit tempori magna quadam distributione concesserit: sicut in Lege imperat nuptias (Gen. I, 28; II, 24), in Evangelio virginitatem commendat (Mt. XIX, 12); in Lege oculum pro oculo auferre (Dt. XIX, 21), in Evangelio alteram praebere percutienti maxillam (Mt. V, 39). Sed illa pro tempore fragili populo, ista vero perfecto, utrique tamen pro tempore sua quaeque convenientia commodans. Et tamen pro ista mutatione non est credendus Deus mutabilis, sed potius inde admirabilis praedicandus est, quia manens incommutabilis, quid cuique (ut diximus) tempori commodum fuit, magna cum distributione concessit. Sub Veteri Testamento minoris culpae erant peccata, quia in eo non ipsa veritas, sed umbra veritatis aderat. Nam in Testamento Novo praeceptis altioribus manifesta facta quaedam, quae in illo populo umbrae veritatis deservierant, deserenda nobis praecipiuntur. Illic enim fornicatio et retributio iniuriae permissa sunt, nec nocebant; in Testamento autem Novo gravi animadversione damnantur, si admittantur [93].

Divina autem Providentia non solum sese aptavit diversorum temporum hominibus, sed etiam eiusdem temporis hominum intellegentiis diversis. Unde dicit S. Doctor:

Via, per quam itur ad Christum Lex est, per quam vadunt ad Deum hi, qui, ut est, intellegunt eam. Sanctarum Scripturarum altitudo quasi montes pascuae sunt, ad quos, dum quisque iustorum conscendit, pascuae indeficientis refectionem invenisse se congaudet (Ps. XXII, 2). In Scripturis Sanctis quasi in montibus excelsis, et viri perfecti habent sublimia intellegentiae, quibus gressus contemplationis quasi cervi erigant, et simplices quasi parva animalia inveniunt modicos intellectus, ad quos humiles ipsi refugiant. Scriptura Sacra infirmis et sensu parvulis secundum historiam humilis videtur in verbis, cum excellentioribus autem viris altius incedit, dum eis sua mysteria pandit; ac per hoc utrisque manet communis et parvulis et perfectis. Scriptura Sacra pro uniuscuiusque lectoris intellegentia variatur, sicut manna, quod populo veteri pro singulorum delectatione varium dabat saporem (Ex. XVI, 14; Num. XI, 7; Sap. XVI, 20). Iuxta sensuum capacitatem singulis sermo dominicus congruit. Et dum sit pro uniuscuiusque intellectu diversus, in se tamen permanet unus. Ideo in Libris Sacris quaedam obscura, quaedam aperta reperiuntur, ut intellectus lectoris et studium augeatur. Nam si cuncta paterent, statim intellecta vilescerent. Rursus, si cuncta clausa exsisterent, confestim diffidentiam gignerent. Ne ergo de obscuris desperatio fiat, ea, quae manifesta sunt, desiderium excitant. Nam pleraque quanto magis latent, tanto magis exercitium praebent [94].

[93] Isidorus, *Sententiarum,* Lib. I, c. 20, nn. 1-3 (ML 83, 586). Cf. etiam *De V. et N. Testamento,* q. 1 et 2 (ML 83, 201).

[94] *Ibidem,* c. 18, n. 1-6 (ML 83, 576 s.).

Tandem divina inspiratio non ita est coarctanda ad unum genus litterarium, ut alia, quae cum veritate et dignitate Scripturarum componi possent, excludantur. Unde Hispalensis scribit:

Lex divina in tribus distinguitur partibus: in historia, in praeceptis et in prophetia. Historia est in his, quae gesta sunt; Praecepta in his, quae iussa sunt; Prophetia in his, quae praenuntiata sunt [95].

De historia fuse agit Isidorus in secundo libro *Etymologiarum*, ubi illam ita definit:

Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dignoscuntur. Dicta autem graece *historia* ἀπὸ τοῦ ἱστορεῖν id est a *videre* vel *cognoscere*. Apud veteres enim nemo conscribebat historiam, nisi is, qui interfuisset, et ea, quae conscribenda essent, vidisset. Melius enim oculis, quae fiunt, deprehendimus, quam quae auditione colligimus. Quae enim videntur sine mendacio proferuntur... [96].

In eodem opere loquitur etiam de praeceptis, dicitque:

Praecepta sunt quae aut quid faciendum, aut quid non faciendum sit, docent. Quid faciendum, ut *Diliges Deum tuum* et *honora patrem tuum et matrem tuam*. Quid non faciendum, ut *Non moechaberis, non furtum facies* [97].

De divinis autem praeceptis atque in specie de Decalogo, haec breviter tradit:

Tria et septem, decem, praecepta sunt; sed tria ad amorem Dei pertinent, septem ad homines. Illa tria, quae ad Deum pertinent, in una tabula scripta fuerunt, reliqua septem in secunda. In prima tabula trium mandatorum hoc primum est: *Diliges Dominum Deum tuum*. In secunda *Honora patrem tuum et matrem*. Hinc est quod Salvator scribae interroganti quod praeceptum est primum in Lege, ait: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est, hoc primum est. Secundum vero simile est huic*: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Unum namque praeceptum de prima tabula dixit, quod ad Dei pertinet amorem; alterum vero de altera tabula, quod ad hominis pertinet dilectionem [98].

[95] *Ibidem*, n. 11 (ML 83, 578 s.). — Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. I et Lib. VI, c. 8, loquitur de aliis generibus litterariis, quae occurrunt etiam in litteratura profana, inter quae, quaedam ut parabola, allegoria et similia non sunt minoris momenti etiam in re biblica.

[96] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. I, c. 41 (ML 82, 122).

[97] *Ibidem*, Lib. VI, c.8, n. 10 (ML 82, 238 s.).

[98] Isidorus, *Sententiarum*, Lib. I, c. 18, n. 13-14 (ML 83, 579 s.).

De prophetia iam supra aliqua posuimus. Specialis autem invenitur difficultas, quando prophetiae leguntur tamquam res iam gestae. Unde monet S. Doctor:

In Scripturis Sanctis saepe ea, quae futura sunt, quasi facta narrantur, sicut est illud: *Dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto* (Ps. LXVIII, 22). Sed cur futura quasi praeterita scribuntur, nisi quia ea, quae adhuc facienda sunt in opere, iam facta sunt in divina praedestinatione? [99] Nobis igitur temporaliter accidunt, quae conditori omnium sine tempore providentur. Propterea prophetia rerum futurarum gesta praesentibus miscet rebus, ut ita credantur illa futura, quemadmodum ista cernuntur esse completa. More enim suo per praesentia de futuris; loquitur, sicut in persona Ierusalem de Ecclesia et sicut in persona Ephraim de haereticis [100].

Haec varia genera litteraria scribi possunt tum forma poëtica tum in prosa. Cum tamen leges poëseos hebraicae ignorabantur, hodieque nonnisi partim cum certitudine innotescunt, Isidorus non bene distinguit omnes libros partesque librorum, quae versibus conscripta sunt. Attamen non ignorat aliquos libros Veteris Testamenti esse poëticos. Unde dicit:

Versuum octo libri habentur, qui diverso apud Hebraeos metro scribuntur, id est Iob liber et Psalmorum et Proverbiorum et Ecclesiastes et Cantica Canticorum, liber Sapientiae et Ecclesiasticus Lamentationesque Ieremiae [101].

Nemo igitur miratur, si Isidorus legem parallelismi, qui est certum poëseos hebraicae elementum, explicet potius tamquam figuram aliquam rhetoricam. De ipsa enim scribit:

Quod in Scripturis Sacris una bis repetitur sententia aut confirmationis causa est aut mysterii, sicut lex et gratia, sicut initum et perfectio, sicut bonum et melius [102].

In eisdem autem Scripturarum verbis varii inveniuntur sensus. S. Isidorus triplicem admittit sensum in sacris litteris. Dicit enim:

Lex divina triplici sentienda est modo. Primo ut historice, secundo ut tropologice, tertio ut mystice intellegatur. Historice namque iuxta litteram,

[99] Hoc explicari debet ex indole linguarum semiticarum, quae in actione respiciunt potius ipsius perfectionem vel imperfectionem quam tempus.

[100] ISIDORUS, *Sententiarum*, Lib. I, c. 18, n. 7-8 (ML 83, 577 s.).

[101] ISIDORUS, *De ecclesiasticis officiis*, I, c. 11, n. 5 (ML 83 746). De istis libris poeticis loquitur etiam ISIDORUS, *Etymologiarum*, Lib. I, c. 39, nn. 11, 17, 18, 19 (ML 82, 119 s.), ubi etiam addit Canticum Deuteronomii Moysis.

[102] ISIDORUS, *Sententiarum*, Lib. I, c. 18, n. 10 (ML 83, 578).

tropologice iuxta moralem scientiam, mystice iuxta spiritualem intellegentiam. Ergo sic historice oportet fidem tenere, ut eam et moraliter debemus interpretari et spiritaliter intellegere [103].

Sensus secundum litteram vocatur historicus, non quia solus sensus historicus est sensus litteralis, nam etiam sensus moralis et propheticus potest esse secundum litteram; sed quia sensus historicus melius continet notionem sensus litteralis nec potest praebere confusionem sicut alii sensus. Sensus enim moralis cum tropologico et sensus propheticus cum mystico faciliter confundi potest. Hoc tamen nullo modo excludit praecepta et prophetias, quae supra contra historiam distinxit S. Doctor, posse etiam inveniri in Scripturis secundum litteram.

Hispalensis plures libros, ut infra constabit, secundum mysticam interpretationem exposuit atque passim loquitur de sensu mystico. Pauca e contra apud ipsum invenies quoad sensum litteralem. In praefatione operis, quod inscribitur *Mysticorum expositiones sacramentorum,* dicit: *Quia iam pridem iuxta litteram a nobis sermo totus contextus est, necesse est ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur.* Quid istis verbis est intellegendum? Num S. Doctor Scripturas exposuit secundum sensum litteralem?

Imprimis notandum est inter opera S. Isidori inveniri duo opuscula, quae magis versantur circa sensum litteralem. Haec sunt:

a) *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur* [104]. Huic operi hanc Hispalensis praemisit praefationem:

> Quorumdam sanctorum Patrum nobilissimorumque virorum ortus vel gesta cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt, dignitas quoque et mors eorum atque sepultura sententiali brevitate notata. Quae, quamvis omnibus nota sint qui per amplitudinem percurrunt Scripturarum, facilius tamen ad memoriam redeunt dum brevi sermone leguntur.

Re quidem vera hi Patres nobilesque viri sunt illi, quorum mentio fit in libris historicis Veteris Testamenti, nempe in Pentateucho, Iosue, Iudicum, Samuelis, Regum, Esdrae, Tobiae, Esther, Iudith et Machabaeorum, quibus etiam adduntur Prophetae Maiores Minoresque, suntque sexaginta duo viri, plus tres pueri (Dan. III) et septem fratres Machabaei.

Similiter quantum ad Novum Testamentum S. Doctor colligit triginta duo nomina virorum, quorum mentio fit in Libris Sacris.

[103] *Ibidem,* n. 12 (ML 83, 579).

[104] ML 83, 129-156.

Attamen Isidorus notitias, quas hic tradit, hausit non solum ex Sacra Scriptura, sed etiam ex scriptis antiquorum.

b) *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia* [105]. In hoc opusculo S. Doctor, praemisso canone librorum utriusque Testamenti, quem iam supra citavimus, paucis resumit argumentum singulorum Librorum Sacrorum. Ipse tamen non solum contentum tradit librorum, sed plura ibidem addit, tum quoad nomina librorum, tum quoad auctores ipsorum, tum quoad materiam.

His opusculis prae oculis retentis, admodum probabile esse ducimus Hispalensem in Praefatione operis *Mysticorum expositiones sacramentorum* non ad alia opera quam ista allusionem fecisse. Nam si duo haec opuscula comparentur cum aliis S. Doctoris libris *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* et *Mysticorum expositiones sacramentorum* respective, vix alia inter ipsa deprehenderetur differentia quam quod priora opuscula secundum litteram Scripturae et historicam traditionem notitias narrant, dum scripta posteriora continent mysticas nominum, personarum rerumque expositiones. Sane mirum esset, si Isidorus alias expositiones secundum litteram Scripturae exarasset, quod nihil horum, nec certa quidem ipsorum notitia, ad nos usque pervenisset. Attamen non desunt scriptores, qui re vera credunt Isidorum expositiones secundum sensum litteralem composuisse. Ita Arévalo, etsi fateatur ex Braulione et Ildefonso se minime ostendere posse Isidorum in universam sacram Scripturam perpetuos commentarios elaborasse, tamen animum inclinat in sententiam, quae tenet Isidorum viam aperuisse in conficiendis glossis biblicis, quas posteriores scriptores, haud independenter ab Isidoro, multum coluerunt [106].

Quidquid de ista sententia est putandum, hoc tantum videtur esse certum hucusque isidoriana commentaria biblica secundum litteram Scripturae praeter opuscula supra recensita nulla innotuisse. Unde quantum nostra interest ex certis, quae habemus isidoriana opuscula, conamur pauca educere quoad doctrinam Hispalensis circa sensum litteralem Sacrae Scripturae.

Isidorus firmiter tenuit sensum litteralem esse fundamentum sensus mystici, ut ex verbis supra allatis ex praefatione operis *Mysticorum expositiones sacramentorum* necnon ex ipsius praxi luculenter constat. Ex hoc consequitur ipsum pariter tenuisse sensum litteralem esse ubique inveniendum in Sacra Scriptura.

[105] ML 83, 155-180.

[106] Arévalo, *Isidoriana,* II, c. 65, n. 30-50 (ML 81, 422-429).

Sensus igitur litteralis est primus quaerendus summaque pollet auctoritate.

Difficile autem est dictu utrum S. Doctor unum an multiplicem in uno eodemque Scripturae textu admiserit sensum litteralem. Si enim verba superius allata quoad ubertatem sensus biblici serius considerentur atque prae oculis retineretur doctrina S. Augustini, quem presse sequitur Isidorus, forsitan non sine probabilitate admitti etiam posset Hispalensem docuisse hagiographos quidem unum tantum sensum litteralem suis verbis indidisse; attamen nihil officere, quin Spiritus Sanctus, principalis auctor Scripturae, sub ipsis hagiographorum verbis plura intenderit etiam secundum sensum litteralem, quae alii lectores, in melioribus positi circumstantiis, intellegere atque exponere possent [107].

Maiore vero cum cura Isidorus exposuit mysticos sensus Sacrorum Librorum. Sane, etiam in istis expositionibus ipse pendet ab antiquis scriptoribus Christianis. Hoc imprimis fit manifestum ex septem, quas tradidit, regulis pro interpretatione Scripturarum. Isidorus has regulas abbreviando transcripsit ex Augustino [108], attamen non videtur ignorasse originale opus Tyconii [109]. Cum Isi-

[107] De hac quaestione confer, si placet, haec nostra studia: *S. Augustinus' Leer over de verschillende Beteekenissen der H. Schrift,* in *Thomistisch Tijdschrift,* 1 (1930), pp. 615-642. *De sensu litterali S. Scripturae secundum Augustinum,* in *Scientia* 1 (Malta 1935), p. 101-138. *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible?* in *Revue Thomiste,* N. S. 15 (1932), p. 251-300.

[108] AUGUSTINUS, *De doctrina Christiana,* III, cc. 30-37 (ML 34, 81-90). Hipponiensis non solum transcribit has regulas ex Tyconio, sed in illas commentarium instituit illasque hinc inde corrigit v. gr. in Regulis II et III. Isidorus autem augustinianas correctiones sequitur, quod evidenter probat illum ab Augustino pendere.

[109] TYCONIUS, *Liber Regularum* (ML 18, 15-66). Criticam huius operis editionem curavit F. C. BURKITT, *The rules of Tyconius,* in *Texts and Studies,* III, 1, Cambridge 1895, qui p. XXI, quoad dependentiam Isidori haec notat: « S. Isidore's description is mainly taken from de Doct. Christ. iii, but he must also have been familiar with the Book of Rules itself. Thus in describing Rule IV he quoted Isaiah XIII, 17, adding Tyconius' explanation (Reg. IV, p. 51[25]), though that passage is not mentioned by S. Augustine. The text of the quotations themselves is assimilated to the Vulgate, as in the other works of S. Isidore ».

dorus non raro allusionem faciat ad regulas istas, opportunum ducimus illas hic etiam transscribere:

Septem esse, inter ceteras, regulas locutionum sanctarum Scripturarum quidam sapientes dixerunt:

Prima regula est de Domino et eius corpore, quae de uno aut ad unum loquitur atque in una persona modo caput modo corpus ostendit, sicut Isaias ait: Induit me vestimento salutari quasi sponsam decoratam corona et quasi sponsam ornatam monilibus suis (Is. LXI, 10). In una enim persona duplici vocabulo nominata caput, id est sponsum, et Ecclesiam, id est sponsam, manifestavit. Proinde notandum in Scripturis quando specialiter caput describitur, quando et caput et corpus; aut quando ex utroque transeat ad utrumque, aut ab altero, sicque quid capiti, quid corpori conveniat, prudens lector intellegat.

Secunda regula est de Domini corpore vero et permisto. Nam videndum quaedam unius convenire personae, quae tamen non sunt unius, ut est illud Puer meus es tu Israel, ecce delevi ut nubem iniquitates tuas et sicut nebulam peccata tua; convertere ad me et redimam te (Is. XLIV, 22). Hoc ad unum non congruit. Nam altera pars est cui peccata delevit et cui dicit: Puer meus es tu; et altera cui dixit: Convertere ad me et redimam te. Qui si convertantur, eorum peccata delentur. Per hanc enim regulam sic ad omnes loquitur Scriptura, ut et boni redarguantur cum malis et mali laudentur pro bonis. Sed quid ad quem pertineat, qui prudenter legerit discet.

Tertia regula est de littera et spiritu, id est de lege et gratia: lege, per quam praecepta facienda admonemur; gratia, per quam, ut operemur, iuvamur. Vel quod lex non tantum historice, sed etiam spiritaliter sentienda est. Namque et historice oportet finem tenere et spiritaliter legem intellegere.

Quarta regula est de specie et genere, per quam pars pro toto et totum pro parte accipitur, veluti si uni genti vel civitati loquatur Deus et tamen intellegatur omnem contingere mundum, sicut in Psalmis: *Et adorabunt,* inquit, *eum filiae Tyri in muneribus* (Ps. XLIV, 12-13). Filiae Tyri, filiae gentium, ab specie ad genus; per Tyrum enim vicinam tunc huic terrae, ubi propheta erat, significabat omnes gentes credituras Christo. Unde et bene sequitur: *Vultum tuum deprecabuntur omnes divites terrae.* Sic et per Isaiam prophetam dum adversus Assyrium Dominus comminatur dicens: *Ut conteram Assyrium in terra mea et in montibus meis conculcem eum* (Is. XIV, 25). *Et erit Babylon illa gloriosa et regnis inclita sicut subvertit Dominus Sodomam et Gomorrham* (Is. XIII, 19). Nam licet adversus unam civitatem Babylonem per Isaiam praefatum Dominus comminetur, tamen dum contra eam loquitur, transit ad genus de specie et convertit generaliter contra totum mundum sermonem. Certe si non diceret adversus universum orbem, non adderet infra generaliter: Et disperdam omnem terram et visitabo super orbem mala et cetera quae sequuntur ad internecionem mundi pertinentia; unde et adiecit: *Hoc est consilium, quod cogitavi super omnem terram et haec est manus eius extenta super universas gentes* (Is. XIV, 26). Item, dum sub persona Babyloniae arguit universum mundum, dicens: Disperdam omnem terram et visitabo super orbis mala et

cetera, quae sequuntur ad internecionem mundi pertinentia; rursus ad eamdem quasi de genere ad speciem revertitur dicens quae eidem civitati specialiter contigerunt: *Ecce ego suscitabo super eos Medos* (Is. XIII, 17). Nam, regnante Balthasar, a Medis est obtenta Babylonia. Sic et onus Aegypti ex persona eiusdem totum vult intellegere mundum, dicendo: *Et concurrere faciam Aegyptios adversus Aegyptios, regnum adversus regnum* (Is. XIX, 2), cum Aegyptus non multa regna sed unum habuisse scribatur regnum.

Quinta regula est de temporibus, per quam aut pars maior temporis per partem minorem, aut pars minor temporis per partem maiorem inducitur; sicut est de triduo dominicae sepulturae, dum nec tribus plenis diebus ac noctibus iacuerit in sepulcro, sed tamen a parte totum triduum accipitur. Item pars a toto, ut est illud: *Et erunt dies vitae hominis anni centum viginti* (Gen. VI, 3), dum tantum centum usque ad diluvium inveniantur, ex quo haec a Domino statuta sunt; vel sicut illud, quo quadringentos annos praedixerat Deus filiis Israel in Aegypto servituros et sic inde egressuros; qui tamen quadrigentos annos non servierunt, quia, dominante Ioseph, Aegypto dominati sunt; ubi iterum a parte totum subiungitur, quia non statim post quadringentos annos egressi sunt, ut fuerat repromissum, sed quadringentis triginta peractis ab Aegypto recesserunt. Ad hanc temporum regulam pertinent et illa, quae, dum adhuc futura sunt, quasi iam gesta narrantur, ut est illud: *Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea,* et: *Diviserunt sibi vestimenta mea* (Ps. XXI, 17-18, 19) et his similia. In quibus, quae adhuc facienda erant, iam facta narrantur. Sed quando aliquid faciendum esse pronuntiatur, secundum nos dicitur; quando vero quae futura sunt iam facta dicuntur, secundum Dei aeternitatem accipienda sunt; quia quae nobis adhuc futura sunt, apud Dei praedestinationem iam facta sunt, apud quem omnia facta sunt, quae futura sunt.

Sexta regula est de recapitulatione. Recapitulatio enim est, dum Scriptura redit ad illud, cuius narratio iam transierat, sicut cum filios filiorum Noe Scriptura commemorasset, dixit illos fuisse in linguis et gentibus suis et tamen postea quasi hoc etiam in ordine temporum sequeretur: *Et erat,* inquit, *omnis terra labium unum et vox una omnibus erat* (Gen. XI, 1). Quomodo ergo secundum suas gentes et suas linguas erant, si una lingua erat omnibus, nisi quia ad illud, quod iam transierat, recapitulando est reversa narratio? Recapitulatio enim est, dum rerum praeteritarum causae futuris miscentur gestis, sicut et in Genesi, dum sexto die hominem dicit factum fuisse, denuo recapitulat formatum dicens: *Formavit Deus hominem ad imaginem suam* (Gen. II, 7). Nec non et ubi expletis omnibus operibus, dum Deum dicit septimo die requievisse, recapitulando subiungit: *Istae generationes caeli et terrae, quando creatae sunt, in die quo creavit Deus caelum et terram et omne virgultum agri, antequam oriretur super terram. Nondum enim pluerat Dominus Deus super terram; sed fons ascendebat de terra irrigans universam superficiem terrae* (Gen. II, 4-6). Haec omnia recapitulando in serie narrationis rebus futuris nectuntur; cum intra sex dies etiam haec patrata videantur.

Septima regula est de diabolo et eius corpore, quia saepe dicuntur ipsius capitis, quae suo magis conveniunt corpori; saepe vero eius videntur dicta membrorum et nonnisi capiti congruunt. Sicut in Isaia, ubi dum contra Babyloniam, hoc est contra diaboli corpus, multa dixisset sermo propheticus, rursus ad caput, id est ad diabolum, oraculi sententiam derivat dicens: *Quomodo cecidisti de caelo, Lucifer, qui mane oriebaris?* (Is. XIV, 12). Ex nomine quippe corporis intellegitur caput, ut est illud in Evangelio de zizaniis tritico admistis, dicente Domino: *Inimicus homo hoc fecit* (Mt. XIII, 28), hominem ipsum diabolum vocat et ex nomine capitis significatur corpus, sicut in Evangelio dicitur: *Duodecim vos elegi, sed unus ex vobis diabolus est* (Io. VI, 71), Iudam utique indicans, quia diaboli corpus fuit. Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum et huius capitis corpus sunt omnes iniqui. Sicque cum membris suis unus est, ut saepe quod corpori eius dicitur, ad eum potius referatur; rursum, quod illi, ad membra iterum ipsius derivetur [110].

Evidens est has regulas non solum iuvare ad interpretationes mysticas, sed etiam circa sensum litteralem versari. Attamen, ut iam supra diximus, nullus S. Doctoris commentarius in Libros Sacros secundum sensum litteralem ad nos pervenit. Expositiones autem secundum sensum mysticum continent alias regulas, quae inter septem enumeratas non includuntur. Proinde utile ducimus brevius loqui de variis istis Isidori scriptis.

a) *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* [111]. In ipsis Sacris Scripturis quandoque ipsae physicae personae citantur tamquam figurae messianae, ut Adam (Rom. V, 14; 1 Cor. XV, 22), Melchisedec (Hebr. VII) et alii; immo nomina ipsa personarum quandoque sunt symbolica, ut nomen Isaiae filiorumque eius (Is. VIII, 18. Cf. VIII, 3), filiarum Osee (Os. I, 4, 6), immo ipsius Iesu (Mt. I, 21) aliorumque. Haec exempla ansam praebuerunt quibusdam antiquis scriptoribus, ut symbolicam significationem quaererent in singulis personis in Scriptura memoratis; alii vero nomina ipsa interpretarunt atque ex nominis significatione mysticas expositiones deduxerunt, ut videri est v. gr. in S. Augustini *Enarrationibus in Psalmos*. Isidorus cognovit interpretationes nominum a S. Hieronymo datas, de quibus etiam explicite loquitur in septimo *Etymologiarum* libro [112]. Etsi autem in isto opere Isidorus non praecise immoretur in nominum significatione, sed potius in ipsis personis, tamen quandoque recurrit etiam ad symbolicam nominis

[110] Isidorus, *Sententiarum*, Lib. I, c. 19 (ML 83, 581-586).
[111] ML 83, 97-130.
[112] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. VII, c. 6-10 (ML 82, 274-290).

significationem. Scopus igitur operis hic est, qualis describitur ab ipso S. Doctore in *Præfatione*:

Quaedam notissima nomina Legis Evangeliorumque, quae sub allegoria imaginarie obteguntur et interpretatione aliqua egent, breviter deflorata contraxi celeriter, ut plana atque aperta lectoribus redderem. Quae, quia inexplicata sunt, annotata brevis materiola dicendi coëgit et nec libelli modum permisit efficere, nec plenissime figurarum mysteria explicare. Erat quidem sensus ita, ut ex dictis, quae posita sunt, et praecedentia et subsequentia intellegantur.

Sic Isidorus dat allegoricam significationem 129 typorum Veteris Testamenti et 121 ex Novo Testamento.

b) *Liber Numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt* [113]. Sicut personae eorumque nomina, ita etiam numeri quandoque pollent in Scripturis mystica significatione. Inde est quod scriptores antiqui variis modis conati sunt exponere numeros, qui in Libris Sacris inveniuntur. Isidorus, qui fuse de numeris loquitur in tertio libro *Etymologiarum* [114], hunc specialem tractatum de numeris, qui in Sanctis Scripturis occurrunt, instituit. Ratio huius operis in exordio ita traditur a Sancto Doctore:

Non est superfluum numerorum causas in Scripturis Sanctis attendere. Habent enim quamdam scientiae doctrinam plurimaque mystica sacramenta. Proinde regulas quorumdam numerorum, ut voluisti, placuit breviter intimare.

Hoc tamen opus est imperfectum, eo quod non omnes numeri, qui in Scriptura veniunt, recensentur. Hispalensis enim loquitur de viginti prioribus numeris ex ordine, deinde saltat ad numerum vicesimum quartum, tricenarium, quadragenarium, quadragenarium sextum, quinquagenarium et sexagenarium, librumque claudit explicando numerum centum quinquaginta tria (Io. XXI, 11). Etiam istae explicationes saepe ex antiquis scriptoribus, praecipue vero ex Augustino, desumuntur.

c) *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum* [115]. Mysticas significationes, quas in praecedentibus operibus exposuit Hispalensis quoad personas et numeros, nunc extendit ad quasdam res gestas, quae in libris historicis Veteris Testamenti narrantur, nempe in quinque libris Pentateuchi, Iosue, Iudicum, quattuor Regum, duobus Esdrae et duobus Macha-

[113] ML 83, 179-200.

[114] Isidorus, *Etymologiarum*, Lib. III, c. 1-14 (ML 82, 153-163).

[115] ML 83, 207-424.

baeorum. Sane non omnia, quae ibi narrantur explicat mystice S. Doctor, sed quaedam tantum, et quidem magis immoratur in exponendis prioribus libris; nam posteriores brevissime tangit. Praefatio, quam ipse praemittit, est alicuius momenti, non tantum ad explicationem propositi auctoris, sed etiam pro ipsius doctrina de sensu mystico. Est autem huius tenoris:

Historia sacra Legis non sine aliqua praenuntiatione futurorum gesta atque conscripta est. Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: *Lex umbram habet futurorum bonorum non ipsam imaginem rerum* (Hebr. X, 1). Proinde quaedam, quae in ea figuratim dicta vel facta sunt et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo exsequentes intexuimus veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes, veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum fecimus pleraque etiam adicientes vel aliqua ex parte mutantes offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent [116]. Brevi enim expositione succincta non faciunt de prolixitate fastidium. Prolixa enim et occulta taedet oratio, brevis et aperta delectat. Et quia iam pridem iuxta litteram a nobis sermo totus contextus est [117], necesse est ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur. Nam figuraliter quaedam ex his intelleguntur, vere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum. Sane non omnia, quae in Lege et Prophetis scripta sunt, mysteriorum aenigmatibus obteguntur; sed pro his, quae aliquid significant, etiam quae nihil significant conectuntur. Sicut enim in citharis et huiusmodi organis musicis non quidem omnia, quae tanguntur, canorum aliquid resonant,

[116] Recte notat ARÉVALO, *Isidoriana,* II, c. 65, n. 23, 25 (ML 81, 240 s.): « Isidorus quidem non solum in his commentariis, sed in aliis quoque suis operibus verba, non minus a se olim usurpata, quam in aliorum Patrum scriptis reperta, libenter adhibet. In commentariis autem praecipuus eius scopus fuit, ut diversas Patrum expositiones in unum colligeret ac repraesentaret. Ac fortasse primus ipse fuit, qui eam interpretandi ordinem ac viam constanter tenuerit: post ipsum multi simili modo sacras Scripturas exposuerunt, sive Patres, a quibus verba et expositiones mutuabantur nominarent, sive secus... Ex hac interpretandi ratione collectis hinc inde veterum Patrum expositionibus natae sunt eae collectiones, quae *Catenae* in Sacram Scripturam appellantur, in Bibliis etiam excusis exstantes ». Veri nominis *Catenae* apud scriptores latinos ortae sunt post Catenas graecas, quarum prima compilavit Procopius Gazaeus (saec. VI) in Octateuchum (MG, pars prior 21-1089); apud Latinos vero primum exemplum haberi videtur in *Catena Aurea* S. Thomae. Attamen methodus ab Isidoro inaugurata compilandi commentarium ex antiquorum scriptorum dictis, etsi tacitis auctorum nominibus ipsorumque textibus retractatis, normaliter ducebat ad *Catenarum* formationem.

[117] Confer quae de verbis istis supra iam posuimus p. 124.

sed tantum chordae, cetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt, ut esset ubi conecterentur et quod tenderentur illa, quae ad cantilenae suavitatem modulaturus est artifex: ita in his propheticis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum aut, si nihil sonant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tamquam sonantia conectantur [118]. Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes in unam formam compendio brevitatis contraximus, in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio.

d) *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos* [119]. Haec tractatio, etsi non sit expositio secundum ordinem Bibliorum, est tamen opus exegeticum quorumdam locorum Scripturarum ordine systematico conscriptum. Opus dividit Isidorus in duos libros, quorum prior agit de prophetiis messianis respicientibus ipsam Christi personam; posterior vero agit de opere Christi atque praecipue de vocatione gentium atque de Iudaeorum reprobatione. Opus igitur est biblico-apologeticum contra Iudaeos, ut clare habetur ex praefationibus, quae singulis libris praemittuntur.. Haec autem est praefatio priori libro praemissa:

Quaedam, quae diversis temporibus in Veteris Testamenti libris praenuntiata sunt de nativitate Domini et Salvatoris nostri secundum divinitatem vel de incorporatione eius, de passione quoque et morte sive de resurrectione, regno atque iudicio pro viribus scientiae ex innumerabilibus pauca proferenda putavi, ut Prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet et infidelium Iudaeorum imperitiam probet.

Altera vero praefatio haec inter alia continet:

Sequens opusculum utriusque populi prophetiam, id est Iudaeorum ac gentium demonstrabit. In quo opere, sancta soror, poteris ex paucis animadvertere quanta Prophetarum voces in abiectione iudaicae plebis et caeremoniarum cecinerunt quantaque in laude populi Novi Testamenti intonuerunt.

Varia autem testimonia, quae ex libris Veteris Testamenti, praecipue ex libris propheticis, desumpta sunt, non semper sunt litteraliter adimpleta in Christo vel in opere messiano; et ideo a S. Doctore aptantur Christo secundum sensum mysticum.

Ultimum tandem opus isidorianum biblicum *De Veteri et Novo*

[118] Hic Isidorus verbatim quasi pendet ab Augustino, *Contra Faustum*, XXII, c. 94 (ML 42, 463).

[119] ML 83, 449-538.

Testamento, quaestiones XLI [120], continet responsiones saepius brevissimas, quae non semper pertinent ad Scripturam. Unde scopo nobis praefixo hoc opus, quod ceteroquin iam supra laudavimus, est minoris momenti.

Ex recensitis isidorianis operibus manifeste consequitur Hispalensem in Scripturis magis attendisse ad sensum mysticum quam ad sensum litteralem exponendum. Ratio forsitan est, quia tunc temporis minus critice studia biblica perficiebantur atque sensus litteralis videbatur omnibus manifestus, dum sensus mysticus erat difficilioris inventu. S. Doctor igitur, utilitatem studiosorum Sacrarum Litterarum respiciens, mysticas expositiones a Patribus antiquisque scriptoribus traditas in unum congessit, quae facilius in brevioribus suis opusculis invenirentur, quam in prolixioribus antiquorum operibus. Ex hoc statim sequitur Isidorum Patrum vestigia esse secutum nec plus aliis versatum esse in expositionibus allegoricis. Immo, ut supra iam vidimus, ipse firmiter statuit universalitatem sensus litteralis atque in Praefatione operis *Mysticorum expositiones sacramentorum* clare restringit sensum mysticum ad aliquos determinatos Scripturae locos. Hae autem regulae sunt optimae atque etiam hodie ab omnibus admittuntur.

Excessus allegorismi, quem Isidorus ex antiquis hereditavit, sed quem recentiores non libenter admittunt, in eo peccare videtur, quod possibiles vel probabiles mysticas expositiones tamquam *certas* recipit. Nam, verum est ipsos hagiographos quaedam nomina numerosve mystice interpretasse, immo ipsos Apostolos narrationes quasdam Veteris Testamenti allegorice exposuisse ; hic tamen sensus spiritualis, cum sit Dei proprius, nequit cognosci nisi sola revelatione, quam hagiographi recepisse creduntur, quotiescumque textus biblicos ita interpretati sunt. Extra limites autem sensus spiritualis vagatur ille, qui sine revelatione inquirit in Scripturis expositiones spirituales. Sane, quando evidens est analogia inter duo Testamenta atque antiqui Patres morali unanimitate textum Veteris Testamenti in sensum spiritualem interpretantur, talis interpretatio est pariter accipienda tamquam fluens a doctrina orali Apostolorum, quae traditione divina nobis servata est. Sed extra hos casus omnes interpretationes mysticae admitti nequeunt ut certae, quia carent fundamento, nempe divina revelatione. Unde si est tantum analogia inter duo testamenta, interpretatio mystica est tantum possibilis, neque ut talis citari potest tamquam argumentum

[120] ML 83, 201-208.

theologicum ; non enim constat revera talem interpretationem fuisse a Spiritu Sancto intentam. Attamen etiam in hoc casu interpretatio mystica non est inutilis, sed inservire potest aedificationi fidelium. Unde merito exegetas catholicos monet Leo XIII :

> Caveat idem [exegeta] ne illa neglegat, quae ab eisdem Patribus ad allegoricam similemve sententiam translata sunt, maxime cum ex litterali descendant et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit ; non quod Patres ex ea contenderent dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti [121].

Nihil igitur peccavit Isidorus colendo sensum Scripturarum allegoricum, eo magis quod ipse non iam suas speculationes, sed Patrum summae auctoritatis secutus est vestigia.

* * *

Breviter resumendo, quae hucusque exposita sunt, haec ad modum conclusionis nobis videntur esse dicenda quoad cultum S. Isidori pro Litteris Sacris. Etsi ipse personales doctrinas vix ac ne vix quidem proposuerit, non propterea caret merito tum servando catholicam traditionem tum in obscuris quaestionibus atque valde discussis eligendo veram doctrinam. Isidorus presse sequens Patrum antiquorumque doctrinas Scripturam interpretavit secundum traditionem catholicam sensumque Ecclesiae, cui a Deo fidei depositum Librique Sacri tradita sunt custodienda. Hinc in quaestione de Canone, etsi tunc temporis non clare constabat canonicitas librorum deuterocanonicorum, tamen Hispalensis pluries tradidit integrum elenchum Scripturarum, comprehendentem omnes libros partesque librorum deuterocanonicas simulque excludentem quemcumque librum apocryphum. Hos autem libros recepit secundum versionem Vulgatam, quam Concilium Tridentinum ut authenticam Ecclesiae Latinae versionem imposuit. Tales autem Scripturas recepit Isidorus tamquam divinitus inspiratas atque ut tales divina pollentes auctoritate, illasque interpretavit secundum traditionales hermeneuticae biblicae regulas, statuendo nempe imprimis universalitatem sensus litteralis tamquam fundamentum expositionum mysticarum, si hae in aliquibus locis essent admittendae et tunc quidem non secundum personales suas inventiones, sed secundum Patrum antiquorumque scriptorum doctrinam.

[121] Leo XIII, *Encycl. « Providentissimus »*, n. 15 (*Enchiridion Biblicum*, n. 97).

Tipología bíblica, según S. Isidoro [1]

Florentino Ogara, S. I.

Sumario: Importancia de la materia. Libros donde la trata S. Isidoro. — 1. No se debe omitir el sentido místico del A. T. — 2. El sentido alegórico místico no es una especulación sin fundamento. — 3. No todo tiene sentido alegórico. — 4. El sentido alegórico debe ir fundado en la letra. — 5. Nomenclatura: profecías de cosas y profecías de palabras. — 6. Importancia del sentido alegórico. — 7. Riqueza de estos libros de S. Isidoro: algunos ejemplos. — 8. Consonancia con las representaciones plásticas y clave para interpretarlas: pinturas y mosaicos, dísticos de S. Ambrosio, trísticos de Elpidio Rústico, *Dittochaeum* de Prudencio etc. — 9. Conclusión.

Bien merecía los honores de un libro el estudio de esta importante materia. Oir el parecer de S. Isidoro es oir los ecos de toda la antigüedad cristiana. Puesto providencialmente como resonador y altavoz de la tradición antigua, recoge las voces de la Iglesia oriental y occidental, y las propaga en ondas sonoras por todos los ámbitos de la Edad Media, que le oye como a su oráculo y « Maestro » por antonomasia. Su riquísima biblioteca de autores griegos y latinos no es para él un salón de lujo, sino taller de intensísimo trabajo, como expresamente lo dice con modestia en el prólogo de su libro *De viris illustribus*:

> Quamvis superius plurimi veterum tractatorum inter Graecos et Latinos scriptores doctissimi annotentur, tamen reor ipse etiam paucorum memoriam facere, quorum lectionem recolo me attigisse [2].

Y aquí entre los 46 nombres, van los de Macrobio, Teodoro Mopsuesteno, Victorino, Paulino, Juan Crisóstomo, Posidio, Primasio, Fulgencio, Hilario, Eugipio, Gregorio Papa, Leandro y aun

[1] Permítaseme dedicar este esbozo al R. P. Alberto Vaccari S. I., que con amable insistencia me ha rogado repetidas veces escribir algo en honor de S. Isidoro.

[2] ML 83, 1081-1082.

poetas como Proba, Sedulio, Draconcio. Agréguese la lista contenida en los versos de su biblioteça, donde se comienza por la Sagrada Escritura y siguen los nombres de Orígenes, Hilario, Agustín, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Cipriano, Prudencio (al lado de los poetas clásicos Virgilio, Horacio, Ovidio, Persio, Lucano, Papinio), Avito, Juvenco, Sedulio, y volviendo a los prosistas Gregorio, Leandro etc.

Los libros de S. Isidoro son grandes síntesis de variadísimas materias, y en cada uno de ellos recoge los materiales dispersos y los amolda a la estructura de su libro, a no ser cuando sin modificación encajan perfectamente con la fábrica que construye.

De los tipos o figuras en el Antiguo Testamento trata principalmente y de propósito en su obra *Quaestiones in Vetus Testamentum* [3]. Brevemente comprende la tipología no sólo del Antiguo Testamento, sino también del Nuevo, que es una parte muy interesante, en su obra *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* [4].

A estas obras principalmente se dirigirá nuestra atención en este estudio, que por la brevedad del tiempo y del espacio no podrá pasar de ser un ensayo, aunque por la importancia de la materia, no tratada que sepamos hasta ahora, digno de consideración.

1. Para ir precisando los términos, recogeremos primeramente varios testimonios dispersos. Ante todo flota la idea de que el Antiguo Testamento « debe entenderse no sólo en el sentido histórico sino además en el místico » [5].

Dentro del sentido *místico,* se puede entender el sentido *moral,* es decir la aplicación a la vida práctica. He aquí todo el capítulo 20 del libro 2 *contra Iudaeos* [6]:

1. Quod legis scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter sentienda est, docet Dominus in Psalmis: *Attendite, populi mei, legem meam; inclinate aurem vestram in verba oris mei, aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio* (Ps. 77, 1). Quod etiam propheta in alio psalmo confirmat, dicens: *Inclinabo ad similitudinem aurem meam, aperiam in psalterio aenigmata mea* (Ps. 48, 5). 2. In similitudine enim et aenigmate sentiuntur omnia legis; aenigma enim est obscura similitudo, per quam monetur homo ut cor suum acuat, et ad interiora intelligenda confugiat. Sic quoque Sapientia per Salomonem dicit: *Scribe legem dupliciter et tripliciter in corde tuo* (Prov. 22, 20). Duplici-

[3] ML 83, 207-424. Cfr. ARÉVALO, *Isidoriana,* 2, 65 (ML 81, 414).

[4] ML 83, 97-130. Cfr. ARÉVALO, *Isidoriana* 2, 60 (ML 81, 379).

[5] *De fide catholica contra Iudaeos,* 2, 20 (ML 83, 528).

[6] ML 83, 528.

ter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum non solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid in unumquodque gerere debeat edocetur. 3. Unde et arca, quae construebatur a Noe, bicamerata et tricamerata fieri iubetur, quod intra Ecclesiam omnis lgis materia et historia locum habeat, et mysticum sensum recipiat, et informationem morum contineat. In parabolis enim et aenigmatibus scripta est lex, et ipsae parabolae et propositiones. Hinc est quod Iudaeis obtecta et clausa sunt omnia; qui nisi crediderint, ad eorum intelligentiam pervenire non possunt.

Ni son menos interesantes a este propósito los dos siguientes capítulos, en los que se prueba (cap. 21) que los Judíos carnales no entienden el Antiguo Testamento aunque lo lean, como lo profetizó Isaías (6, 9 y 3, 1), y lo entienden en cambio los gentiles, conforme al mismo profeta (29, 1-18). Respecto de los Judíos no en vano dijo Daniel que estas cosas les están selladas (Dan. 12, 9), y esto mismo significó Moisés cuando al bajar del monte con las dos tablas tenía velado el rostro, puesto que mientras ellos leen a Moisés tienen un velo sobre su corazón: *dum enim legitur Moyses, velamen est positum super cor eorum.* Y la causa de no entender los Judíos (cap. 22) es su incredulidad, como ya se les profetizó: *si non credideritis, non intelligetis, iustus enim ex fide mea vivit* (Habac. 2, 4). Por eso Abraham fué constituído padre de los gentiles, por su fe ... ; en cambio los Judíos, aunque tengan la ley y los profetas, no merecen indulgencia, como lo anunció Dios por Jeremías: « aunque se pongan Moisés y Samuel delante de mí, no estoy con este pueblo; échalos de mi presencia y sálganse fuera » (Jerem. 15, 1). Ya que en Moisés se entiende la ley, en Samuel los profetas. Y aunque los Judíos los posean, fueron sin embargo echados fuera por la impiedad de su incredulidad, puesto que de nada les sirven sus obras y su justicia exterior sin la fe de Cristo, como se lo dijo también Dios por *Jeremías* (*sic*): *quia mei oblitus es, ecce ego annuntiabo iustitiam tuam, et opera tua non proderunt tibi* (Isaías 57, 12).

Dignísimo de atención es el breve cap. 20 del l. 1º de las Sentencias *De Differentia Testamentorum* [7]. El pensamiento capital es que Dios se amoldó sapientísimamente a la imperfección de aquel pueblo y preparó la perfección de la nueva Ley. Allí se mandan las nupcias (Deut. 25, 5 ss.); aquí se recomienda la virginidad (Mth. 19, 11ss.). Allí se impone la pena del talión (Deut. 19, 21);

[7] *Sententiarum libri tres,* 1, 20 (ML 83, 586).

aquí cuando se ha recibido una bofetada en una mejilla, se aconseja presentar la otra (Mth. 5, 39). Aquello iba bien con el pueblo imperfecto; ésto cuadra mejor al perfecto. Ni por eso es Dios mudable, antes permaneciendo inconmutable, distribuye admirablemente lo que a cada tiempo corresponde. De ahí también que fueran de menos responsabilidad los pecados en el Antiguo Testamento, ya que no tenían los Judíos la verdad misma, sino la sombra de ella: *nam in Testamento Novo praeceptis altioribus manifesta* f a c t a q u a e d a m, q u a e i n i l l o p o p u l o u m b r a e v e r i t a t i s d e s e r v i e r a n t, *deserenda nobis præcipiuntur. Illic enim fornicatio* [8] *et retributio iniuriae permissa sunt, nec nocebant; in Testamento autem Novo gravi animadversione damnantur, si admittantur.* Como se ve por estos párrafos, S. Isidoro ve la razón de *tipo* en cosas que, permitidas en la ley antigua, repugnan a la ley actual evangélica: como son la poligamia y el castigo de los enemigos, propuestas como ejemplo de la frase general: *facta quaedam quae in illo populo umbrae veritatis deservierant;* como si dijera: *ad veritatem evangelicam adumbrandam.*

2. Ni se trata de un modo de ver personal o una especulación amena, destituída de fundamento en la letra. A este modo de entender las Escrituras corresponde *la realidad.*

Su sentir acerca de la *existencia* del sentido *figurado* o *místico* lo enuncia con claridad al terminar su obra *Quaestiones in Vetus Testamentum,* donde, aludiendo a la madre de los Macabeos, dice:

Sic et mater Ecclesia gaudet, atque in martyribus suis collactatur, maioremque gloriam per martyria filiorum consequitur, dum eos per septiformem Spiritum [alusión a los 7 hermanos] superasse diabolum gratulatur.

Y haciendo suyas las palabras de S. Agustín, pregunta:

Quis poterit omnia quae illis veteribus legis et prophetarum libris f i g u r a t e a n n u n t i a n t u r quantalibet brevitate perstringere?

Y aquí la objeción y respuesta del mismo Doctor de Hipona:

La objeción: Todo eso puede ser obra del ingenio que vaya acomodando a interpretaciones místicas los hechos históricos: nisi quis forte putat ingenio fieri, ut ea, quae rerum ordine per sua tempora cucurrerunt, ad mysticas significationes interpretando vertantur .

La respuesta es enérgica: Hoc forte Iudaei possunt dicere, sive Pagani. Eis autem qui se Christianos esse volunt, premit cervicem apostolica aucto-

[8] Parece referirse a la poligamia y libelo de repudio.

ritas, dicens: omnia haec in figura contingebant illis (1 Cor. 10, 11): et haec omnia figurae nostrae fuerunt, in quos finis saeculorum omnium venit; suntque universa mysteriis consummata per Dominum nostrum Iesum Christum, cui laus est et honor et gloria, regnum et potestas cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen [9].

3. Pero ¿podremos extender universalmente estos principios? Bien claramente advierte el Santo Doctor en su introducción a las *Quaestiones in Vetus Testamentum* [10], que *no todo* en el Antiguo Testamento es figura o tipo.

Sería injusto atribuir al Doctor Hispalense un concepto exagerado de alegorismo continuo, contra el clarísimo sentido de sus mismas palabras: *Historia sacrae legis non sine aliqua praenuntiatione futurorum gesta atque conscripta est.* Nótense las palabras restrictivas *non sine aliqua. Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Tampoco aquí se dice más sino que en conjunto las figuras en el Antiguo Testamento son muchas: *tam multiplex rerum umbra gestarum.* Lo cual no quita que haya otras muchas cosas sin más sentido que el puramente histórico, como se desprende de las palabras siguientes y más adelante de la preciosa comparación de S. Agustín: *proinde,* quaedam *quae in ea firatim dicta vel facta sunt* [*quaedam,* no *omnia*] *et sunt plena mysticis sacramentis, adiuvante superna gratia, in hoc opusculo exsequentes intexuimus...*

4. Otro concepto que se enuncia claramente sin lugar a equivocaciones, es la necesidad del fundamento del sentido literal o histórico.

En el libro I de las Sentencias cap. 19 recoge S. Isidoro las reglas para entender las Escrituras que escribió Ticonio [11], y entre ellas la 3ª contiene esta frase: *quod lex non tantum historice, sed etiam spiritualiter sentienda sit. Namque et historice oportet fidem tenere, et spiritualiter legem implere.* Por tanto, el fundamento del sentido espiritual es siempre el sentido histórico, esto es, la verdad de la historia que es también *objeto de nuestra fe,* por tratarse de la palabra de Dios infalible: *historice fidem tenere.*

[9] *Quaestiones in Vetus Testamentum,* (ML 83, 423). Cfr. S. Agustín, *Contra Faustum,* 12, 37 (ML 42, 273).

[10] ML 83, 207.

[11] Véase la erudita nota de Loaisa en ML 83, 581.

En las profecías unas cosas se enuncian en tiempo verbal futuro, y otras en pasado. « Cuando se enuncian en futuro, se acomoda la Escritura a nosotros; cuando lo futuro se afirma como pasado, se ha de entender conforme a la eternidad de Dios, porque lo que aún es futuro para nosotros, ya está hecho en la presencia de Dios, para quien todo lo futuro es ya hecho » [12].

A propósito del sentido literal o histórico, dice haberlo él mismo explicado primeramente en otro lugar: *et quia iam pridem* iuxta litteram *a nobis sermo totus contextus est* . . . [13]. Si en estas palabras *sermo totus* quiere decir haber explicado en sentido literal los pasajes alegóricos aquí apuntados, la pérdida es ya de por sí muy lamentable; y nada digamos, si *sermo totus* se extiende a los libros enteros! Supone, pues, la necesidad del sentido literal como base: *et quia iam pridem etc., necesse est ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur. Nam figuraliter* quaedam [véase de nuevo la restricción] *ex his intelliguntur, vere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum.*

5. Nótese la nomenclatura del sentido que nosotros llamamos preferentemente típico. Dícese *sentido alegórico;* sentido que se entiende *figuraliter;* y hay cosas *figuraliter dicta* y *figuraliter facta;* y los mismos hechos son *vere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum.* Ya se ve que tal modo de hablar está en perfecta consonancia con la nomenclatura de los Padres griegos, que llaman a los vaticinios enunciados de palabra, *prophetiae verborum,* y a los tipos *prophetiae rerum,* es decir, cosas que se han de cumplir en otros hechos que responden a estas imágenes proféticas. Arriba nos ha dicho también: historia *sacrae legis non sine aliqua* praenuntiatione futurorum gesta *atque conscripta est.*

6. Finalmente de la *importancia* del sentido típico nos habla elegantemente contentándose con una preciosa cita de S. Agustín: No en todo hay que buscar sentido típico; pero en todo caso el sentido literal está subordinado al sentido típico, aun en aquellas narraciones en que tal sentido no existe. Como en las cítaras, donde aunque todo se ordena al sonido, hay muchas partes que sólo sirven para la integridad del instrumento y para sostener las cuerdas, que son al fin las únicas que suenan [14].

[12] ML 83, 584.
[13] ML 83, 208.
[14] ML 83, 208.

7. Las riquezas amontonadas en estos libros de S. Isidoro son incalculables. Son tesoros ocultos que durante la Edad Media enriquecieron a muchas generaciones y vuelven hoy a quedar ignorados para la inmensa mayoría en parte por prejuicio, no poco acentuado por algunos escritores más o menos superficiales, de que S. Isidoro carece absolutamente de originalidad. En primer lugar, no sería éste ningún motivo para dejarle de leer, si lo que él toma de otros no es incoloro y vulgar, sino verdaderamente selecto y egregio. Y aquí tenemos el primer capítulo de la originalidad de S. Isidoro: del inmenso fárrago del mundo antiguo eclesiástico y profano, supo escoger con admirable juicio lo que tenía verdadero valor para las generaciones venideras. El mismo nos dice que en las *Quaestiones* no pretendió sino hacer un ramillete de flores. Pero para ello es menester saber escoger; y ¡con qué arte lo hace! Toda la obra procede con ritmo perfecto. Aquí corta, allí modifica, allí añade. Así obtiene el fruto de una síntesis magistral:

Veluti ex diversis pratis flores lectos ad manum facimus, et pauca de multis breviter perstringentes [he aquí el trabajo individual de la selección y compendio], pleraque etiam adiicientes [luego hay tesoro personal y caudal propio], vel aliqua ex parte mutantes [labor de modificación y adaptación al fin que se pretende], offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus [aun a los que se cansan y hastían pronto], qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent.

No sería difícil que el libro de las Alegorías, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae,* y el de las Cuestiones del Antiguo Testamento, *Quaestiones in Vetus Testamentum,* o nacieran simplemente el uno del otro, animándose el Santo Doctor a desarrollar en el segundo lo que brevemente había recogido en el primero; o ya desde el principio en la mente del autor el primero fuese un esbozo para la obra ulterior, con la diferencia sin embargo de que en las notas de las Alegorías trata también del Nuevo Testamento [15]. Y por cierto que esta parte, menos conocida, encierra un filón casi no explorado aún de inestimables bellezas, donde es admirable la abundancia, la precisión de las líneas y la fuerza sintética. Son nada menos que 120 figuras cuya belleza no podrá desconocer quien tenga sentido para saberlas apreciar. Bastarán algunas muestras:

138. Ioseph typice Christi gestavit speciem, qui ad custodiam sanctae Ecclesiae deputatus est, quae non habet maculam aut rugam.

[15] Véase en este mismo volumen la cronología probable de ambas obras, pag. 88.

139. Maria autem Ecclesiam significat, quae cum sit desponsata Christo, virgo nos de Spiritu Sancto concepit, virgo etiam parit.

140. Zacharias sacerdos, qui, angelo iubente, obmutuit, silentium legis et prophetarum, adveniente Christo, ostendit.

Es dignísimo de atención el número 141, que por la concisión puede pasar inadvertido. En él se nos dice que Juan cumplió el ideal de la Ley Antigua, que era preparar los hombres y anunciarles a Cristo, y conducirlos a la gracia del bautismo:

141. Ioannes formam habuit legis, qui Christum annuntiavit, et remissionem peccatorum per lavacri gratiam praedicavit.

142. Magi figuraverunt gentium populos, lucem fidei cognituros, indicantes sacramentorum muneribus Christum, per thus esse Deum, per myrrham hominem passum atque sepultum, per aurum regem omnium saeculorum.

232. Vidua quae in gazophylacio duo iecit minuta, animam fidelem demonstrat eius qui in thesauro cordis sui fructum dilectionis Dei et proximi servat.

233. Sponsus Christus est; cuius nuptiae cum Ecclesia celebrantur, in cuius coniunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam.

234. Architriclinus Moyses intelligitur, qui miratur meliorem et sanctiorem populum per Iesum in Evangelium congregatum, quam illum priorem ab Aegypto deductum; finitum enim vinum ostendit sublatam esse gratiam Spiritus Sancti a Iudaeis, et per Apostolos in gentibus contributam.

Muchas veces alude, algunos ejemplos se han visto ya, al sentido carnal de la letra en la Sagrada Escritura. Véanse dos nuevos y originales:

235. Mulier Samaritana mystice intelligitur Synagoga *quinque libris Legis, quasi quinque viris, secundum sensum carnis subiecta,* quam misericorditer Dominus provocat haurire aquam vivam, lavacri scilicet percipere gratiam, *vel secretam Legis intelligentiam.*

242. Servus principis sacerdotum, cuius dextra amputatur auricula, Israëliticus est populus, propter incredulitatem servus effectus. Hic dexteram aurem amittit, *dum ad sinistram per intellectum litterae transit,* cui Dominus in his qui credunt auditum restaurat fidei, et obedientem evangelici facit mandati.

En las Alegorías del Viejo Testamento repite las mismas ideas tomándolas de S. Agustín a propósito de Lot y de sus hijas:

32. Lot legis gestavit personam, de qua infidelitatis opera pariunt, qui ea *carnali intellectu* utuntur.

34. Filiae eius duae Samariam significant et Ierusalem, quae *fornicantur in Lege per adulterium illicitae doctrinae.*

Volvamos al Nuevo Testamento:

239. Angelus ille ad cuius descensum movebatur aqua [16] quinque porticibus cincta, Christus est, in cuius adventu turbatus est Iudaeorum populus quinque libris conclusus: descendente enim angelo, commovebatur aqua et sanabatur infirmus; descendente de caelis Christo, commotus est in passione eius idem populus et sanatus est mundus.

240. Caecus a nativitate, quem Dominus, postquam unxit oculos, ad piscinam Siloe misit lavandum, significat genus humanum a nativitate, id est primo homine errorum tenebris vitiatum, cui oculos Dominus de sputo et luto linivit, quia Verbum caro factum est. Et lavari oculos in piscina iussit, ut baptizatus in Christo, acciperet legem fidei, et crederet in eum qui humilis in mundo apparuit.

245. Herodes et Pilatus, qui, cum essent discordes, in passione Domini amicitia foederantur, indicant primum divisos fuisse utrosque populos circumcisionis et gentium, qui tamen per passionem Domini in fide concordaverunt.

246. Simon Cyrenaeus, cui gestandam crucem imposuerunt, gentium populus intelligitur, qui, peregrinus in Lege, obediens efficitur Evangelio, crucis ipse Christi vector, et fidei baiulus factus.

247. Duo latrones populum exprimunt Iudaeorum et Gentium; quorum unus incredulus blasphemat Christum in cruce pendentem, alter fidelis Iudaeos increpat blasphemantes.

En brevísima y elegante síntesis recoge la tipología de la historia de Jacob:

25. Esau, hispidus atque rufus, populus est Iudaeorum, in Christum et prophetas impia persecutione sanguineus, et indicio pilosae cutis tegmine peccatorum horribilis.

26. Iacob autem Christum demonstrat, sive populum gentium, qui Dei Patris benedictione praelatus est priori populo Iudaeorum.

27. Laban Legis et diaboli habuit typum, ex cuius corpore assumpsit sibi Christus duas coniuges, plebis scilicet circumcisionis et gentium.

28. Lia Synagogae figuram habuit, quae infirmis oculis cordis sacramenta Dei speculari non potuit.

29. Rachel vero clara aspectu Ecclesiae typum tenuit, quae contemplationis acie Christi mysteria cernit [17].

30. Vir qui cum Iacob luctam iniit, Christi certamen cum populo Israël figuravit; nam sicut Iacob claudicavit in certamine, ita Iudaei claudicaverunt fide in Domini passione.

Pudiera a alguien parecer inconveniente que el mismo Jacob en el nº 26 represente a Cristo y al pueblo gentil preferido, y en

[16] Esta frase de S. Isidoro, como también las que añade al final, del ángel que movía las aguas de la piscina, tiene interés para la crítica textual de la versión, pero no hace a nuestro propósito.

[17] Cfr. S. JUSTINO, *Dial. cum Tryphone,* 134 (MG 6, 786 [226]); donde reprende a los Judíos, que no pasan de la letra.

el nº 30 represente al pueblo Judío con quien lucha el ángel. Es un escrúpulo que se desvanece si se considera la razón de ser del tipo. Un mismo personaje en diferentes circunstancias, a veces contradictorias como en Salomón, puede significar varias cosas Si tenemos en cuenta que toda la historia de Israel es un drama anticipado de la historia evangélica, no es maravilla que un mismo individuo represente, variadas las circunstancias y situaciones, diferentes personajes.

En este sistema de ver en el Antiguo Testamento las cosas del Nuevo ha habido sin duda desviaciones, exageraciones, y aun aberraciones pueriles. Pero no cabe duda que en general tiene el apoyo de los grandes Padres de la Iglesia y ensancha maravillosamente los horizontes llenándolos de misteriosos fulgores.

La bendición del moribundo Jacob para cada uno de sus hijos, y en particular para su predilecto Judas, tiene aun dentro del sentido mesiánico, es decir, admitido el vaticinio del Mesías, un límite mucho más estrecho y pobre en la explicación meramente filológica y crítica, que en la ampliación tipológica de los Padres, incluso S. Juan Crisóstomo, tan sobrio como se sabe en este punto. S. Isidoro dice en pocas líneas refiriéndose principalmente a las palabras: *recumbens accubuisti ut leo*:

38. Iudas significat Christum, qui in cubili sepulcri, quasi leo, securus, corporis somno victoque mortis imperio, post triduum resurrexit [18].

Y en las *Quaestiones in Vetus Testamentum* [19]:

Quasi leo requievit, cepitque brachium, et verticem, et vidit principatum suum. [Dejo a un lado las cuestiones sobre la versión, y transcribo el Comentario:] Agnoscunt itaque [los Judíos, sin duda] quis requieverit, sicut leo, nisi Christus in sepulcro suo? Quis confregerit verticem, brachiaque potentium, nisi Redemptor noster, qui humiliavit virtutem et superbiam excelsorum? Quis vidit principatum suum, nisi ille cui datus est principatus, et honor, et regnum?

Es admirable, como se ha indicado, que en la interpretación profética de este pasaje S. Juan Crisóstomo deje atrás a S. Isidoro [20]:

Iuda, inquit, *te laudent fratres tui.* Benedictio Iudae data mystica est, praesignans o m n i a quae ad Christum attinent. *Iuda*, inquit, *te laudent fra-*

18 Cfr. ML 83, 283 y S. Juan Crisóstomo, *In cap.* 49 *Genesis*, hom. 67, 2 (MG 54, 574).

19 *In Genesim*, 47 (ML 83, 283).

20 L. c.

tres tui. Quia ex hac tribu exoriturus erat Christus secundum dispensationis rationem, propterea S p i r i t u S a n c t o a f f l a t u s Iacob, praedicit per ea, quae in Iudam dicuntur, non solum descensum Domini ad homines, sed et mysterium [Eucharistiam] et crucem et sepulturam et resurrectionem et, ut semel dicam, o m n i a.

Véase el bellísimo comentario.

8. La contemplación tipológica de las divinas Escrituras fomentada por los grandes Pontífices y Doctores desde la más remota antigüedad produjo aquella riqueza y variedad multiforme de representaciones plásticas, que convertían primero las Catacumbas y luego las basílicas primitivas en Biblias palpitantes, que mostraban al pueblo rudo la historia de Israel enlazada inseparablemente con la historia de la Iglesia.

Lo que llevamos apuntado basta para dar idea del contenido de estos libros isidorianos. Se equivocaría mucho quien lo mirase como un sistema peregrino, siendo así que por el contrario encierra un sentido profundamente tradicional. Es muy difícil y en muchos casos imposible precisar los límites entre la tipología y la hábil acomodación a hechos posteriores. Ya hemos visto que el mismo S. Isidoro lo distingue con esmero. Si se trata de hechos puede haber simples similicadencias de la Historia, como bellamente dijo Donoso Cortés, sin que nos conste que en ellos entrase la intención divina de representar en los pasados los venideros; si los hechos se refieren a las costumbres, la libertad es mucho mayor, porque la historia ha de servirnos de « maestra de la vida ». Sólo cuando varios Padres y el sentido cristiano confluyen en un sentimiento o manera de ver, justo es que tales interpretaciones se miren con reverencia. Y éste es precisamente el gran mérito de S. Isidoro: haber sabido recoger, para formar un cuerpo organizado, miembros dispersos acá y allá, tomando de un autor un capítulo, de otro un párrafo, del de más allá una idea y hacerles confluir en un todo orgánico, donde resplandece de un modo vital y palpitante el aliento de la tradición.

Cuando en los vetustos muros de las Catacumbas y en las pinturas y mosaicos de las basílicas vemos todavía las venerables reliquias de tantas escenas y personajes del Antiguo Testamento, bien sabemos que no se trataba de un simple adorno, sino de una lección de cosas, que tendía a representar en mil maneras a Jesucristo y su Iglesia.

¿Qué nos dicen todavía hoy los antiquísimos mosaicos laterales de Santa María la Mayor, con su Moisés en tan diferentes situaciones y actitudes; el paso del Mar Rojo; la oración en cruz y

los Amalecitas; la roca golpeada con la vara y convertida en fuente; Josué y los exploradores; la casa de Raab; la toma de Jericó con la procesión misteriosa al sonido de las trompetas, por no citar sino algunas escenas?

Quién recorra los dísticos de S. Ambrosio (de autenticidad hoy justamente reconocida), escritos para su Basílica de Milán, verá en ellos el mismo espíritu. Allí Noé, tipo de Cristo, y el arca, tipo de la Iglesia. Allí Abraham, contemplando las estrellas que le representan la multitud de los hijos de la fe, y sobre todo a Cristo. Allí Sara (señora), tipo de la Iglesia. Allí Rebeca montada en el camello, viniendo de Mesopotamia para ser esposa de Isaac, tipo de la Iglesia de la gentilidad, primero brutal e idólatra y luego Esposa de Cristo [21].

La misma reflexión nos sugieren las inscripciones de Rústico Elpidio [22]. En ellas, excepto en las ocho últimas que son tomadas del Nuevo Testamento y todas independientes entre sí, las anteriores van emparejadas de modo que inmediatamente se echa de ver la relación que se establece entre las escenas de la Antigua y de la Nueva Ley. A Eva seducida por Satanás sigue María saludada por el ángel; Adán y Eva echados del paraíso tienen su contraste en el ladrón introducido en él por Cristo; el arca de Noé llena de toda suerte de bestias se contrapone al lienzo que ve S. Pedro bajar del cielo con toda suerte de reptiles y animales, según la Ley inmundos; la torre de Babel con la división de lenguas tiene su contrarréplica en el Cenáculo con el don de lenguas dado por el Espíritu Santo; a José vendido por los hermanos corresponde Cristo vendido por Judas; aquí es Isaac conducido a ser inmolado, allí es Cristo llevado a la crucifixión; aquí las codornices y el maná, allí los panes multiplicados por Cristo; aquí finalmente Moisés en el Sinaí dando la Ley, allí Cristo en el Monte anunciando las bienaventuranzas. Siguen, como se ha dicho, las escenas independientes: Marta y María, el Centurión, la conversión del agua en vino, la curación de la mujer encorvada, la de la hemorroísa, la resurrección de hijo de la viuda, el llamamiento de Zaqueo, y la resurrección de Lázaro; hechos todos ellos representativos de diferentes situaciones en la vida de la Iglesia.

[21] Cfr. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di Sant'Ambrogio* (Milano 1862) 135 ss.

[22] ML 62, 543-546.

Es sencillamente lo que más tarde se llamó la Biblia de los pobres (*Biblia pauperum*), y aun respecto del Nuevo Testamento la representación artística, gráfica del pensamiento capital de S. Agustín: es a saber, que aun en el Nuevo Testamento no tenemos solamente una colección de hechos históricos, sino además una representación de situaciones de conjunto. ¡Cuánto más íntimamente hablan al alma tales escenas con la luz de la alegoría, que no cuando simplemente se consideran los cuadros y se dice: aquí Jericó, aquí Raab, aquí Sansón, . . . aquí Marta y María, aquí Zaqueo, aquí Lázaro! Y esto es lo que sabemos que pretendieron aquellos antiguos artistas.

Celebérrimo es el libro de Prudencio escrito en 49 tetrásticos, cuyo título se presenta en tan diferentes formas, *Diptychon, Enchiridion Novi et Veteris Testamenti, Dittochaeum,* y acaso mejor *Dittoechaeum* (*bimurale*) [23]. Hoy nadie duda que cada tetrástico es una inscripción destinada a describir un cuadro de los 48 que corrían al rededor de una basílica española, quizá la cripta de los Mártires debajo de Santa Engracia de Zaragoza, dejando la 49 para la imagen central llamada gloria, que corresponde precisamente a la figura del Cordero del Apocalipsis adorado por los 24 ancianos. El P. Faustino Arévalo, que aunque sospechó no vió toda la importancia de estas inscripciones, dice con justo motivo que los escritos de S. Isidoro arrojan mucha luz sobre ellas y otras similares. En esta mirada de conjunto no podemos pasar de una somera indicación, aunque suficiente para dar una idea de la realidad [24].

En el nº 16, que lleva por epígrafe *Raab meretrix,* se supone como en los demás la pintura mural de la casa y se describe así:

Procubuit Hiericho: sola adstant atria Raab.
Hospita sanctorum meretrix (tanta est fidei vis),
Incolumi secura domo spectabile coccum
Ignibus adversis in signum sanguinis offert.

Tenemos, pues, la ruina de Jericó; la salvación de la casa de Raab solitaria en tanto estrago: *sola adstant.* La señal del cordel

[23] Cfr. *Estudios Eclesiásticos* I (1922) pp. 132-135.

[24] Entre otros pasajes dignos de atención anotaremos los siguientes: *Ditt.,* 4 y *Quaest. in V. T.,* 30, 15; *Ditt.,* 13 y *Quaest.,* 21 *in Exod.; Ditt.,* 15 y *Quaest.,* 5 in *Iosue; Ditt.,* 22 y *Quaest.,* 5 in *IV Reg.* De intento omitimos aquellos tipos o figuras, que se declaran auténticamente en el N. T.

de grana que aparece en frente del fuego devastador: *ignibus adversis.* Pero ¿qué significa *in signum sanguinis?* Esto lo sabían los antiguos, y S. Isidoro ha recogido su tradición. No es « in signum consanguineorum suorum qui cum ea in domo erant », ni tampoco « in signum servati exploratorum sanguinis », sino sencillamente « *in signum sanguinis Christi* ». Porque la casa de Raab representación de la Iglesia, en Jericó representación del mundo, salva a cuantos contiene dentro de sí, y *ella sola* gracias a la señal antes concertada del cordel de grana, representación de la sangre de Cristo. Así lo dice claramente S. Isidoro [25]; pero esta tradición tiene raíces mucho más hondas y amplia expansión en el Oriente, como lo podemos juzgar por el comentario de S. Efrem lleno de firmeza y poesía: « La cuerda de escarlata es figura de Cristo crucificado y la púrpura significa su sangre ... Suspendió la cuerda de color purpúreo a la ventana, y con esto se sentía segura; de esta seguridad gozará quien creyere en la cruz » [26].

Ya antes lo hallamos en S. Justino [27]: « También la señal de la cuerda de escarlata, que dieron en Jericó a la meretriz Raab los exploradores enviados por Josué, encargándole la atase a la ventana por donde los había hecho bajar para ocultarlos a los enemigos, expresaba igualmente [como los ejemplos anteriores] el símbolo de la sangre de Cristo, por medio de la cual son salvos de entre todas las naciones los que antes eran impuros e injustos, y ya en adelante no pecan ». Pero dignísimo especialmente de atención es el reproche dirigido inmediatamente a los Judíos [28]: « Mas vosotros que interpretáis estas cosas restreramente (ταῦτα ταπεινῶς ἐξηγούμενοι), imputáis a Dios gran debilidad (πολλὴν ἀσθένειαν καταψηφίζεσθε τοῦ θεοῦ) al entenderlas tan ayunamente y no indagar la fuerza de las cosas dichas ». Y en este sentido continúa, haciéndoles ver la inconsecuencia, la pequeñez y bajeza de la exposición, cuando no tiene en cuenta la trascendencia de ciertos pormenores que por lo minucioso se pierden de vista.

* * *

9. Permítasenos, para terminar, insistir en una idea de justa vindicación. No es responsable San Isidoro de no haberse sustraído

[25] *Quaestiones in Vetus Testamentum, in Iosue,* 7 (ML 83, 374).
[26] *Comment.* in h. l.
[27] *Dial. cum Tryphone,* 111 (MG 6, 133).
[28] Ib., 112.

por entero a las deficiencias de su tiempo, sino que, al revés, es acreedor al agradecimiento unánime de los siglos subsiguientes, por haber salvado un cúmulo inmenso del antiguo tesoro científico, hasta el punto de convertirse en una Universidad viviente de la Edad Media. No sólo en las *Etimologías,* que fueron durante muchos siglos el único arsenal de la ciencia profana y eclesiástica; ni sólo en el libro de las *Sentencias,* modelo en Occidente de los tratados de Teología, sino en otros muchos, como en estos que hemos presentado al lector a propósito de la tipología bíblica, ejerció un influjo imponderable. Fué el Maestro de la Edad Media, y muy acreedor al título de *Grande* que se le da en el rezo del Oficio de Vísperas: *Magne* Doctor Isídore [29], toda vez que fué « el Maestro » por antonomasia.

Nada más injusto, que, sin tomarse el trabajo de examinar la labor personal de adaptación a un plan perfectamente concebido y sabiamente ejecutado; de selección y modificación de los infinitos materiales desparramados; de importante adición, no pocas veces, y de independiente aportación individual, pronunciar un fallo despectivo y llamar a San Isidoro compilador y plagiario. Sin tal compilador, los mismos que le tachan hubieran hallado cerrado el camino en no pocas materias, cuya conservación se debe únicamente a San Isidoro, y es más raro aún que no extiendan el reproche a otras grandes figuras pendientes de San Isidoro. « La grande obra enciclopédica de RABANO (compuesta en 844) *de universo* está en gran parte sacada a la letra de las Etimologías de San Isidoro, y en cuanto a la disposición y elaboración de la ma-

[29] A título de curiosidad notaremos que la pronunciación del nombre *Isídoro* conforme al acento griego (Ἰσίδωρος), fué la que espontáneamente trajo la contracción *Isidro,* que, tratándose del santo Doctor, permanece únicamente en la designación de su tumba y monumento *San Isidro de León,* reservándonos, por lo demás, el nombre de *Isidro* para el santo labrador, patrono de Madrid, y llamando al Doctor Hispalense, conforme a la cantidad de la vocal griega, *Isidoro.* Desde cuándo data la diferencia, no lo sabemos. Lorenzo Sepúlveda, en los romances dedicados al Santo Doctor (no al Santo Labrador, como erróneamente aparece en los índices de Ribadeneira), tratando de imitar los romances antiguos, la llama *Isidro* y *Esidro.* En el Martirologio Hispano de Tamayo, himno de Vísperas y de Laudes, se dice: *Congaudeat Ecclésia, et praesulis solémnia — Confessoris Isidori — honore colat célebri... Magne Doctor Isídore, — nos de hoc diro cárcere — fac poli reddi sólio.* Cfr. ARÉVALO, *Isidoriana,* I, 15 (ML 81, 88. 89).

teria, queda muy por debajo de ellas (v. WERNER, *Alkuin u. sein Jahrhundert*, p. 108), y todavía en el siglo XII JUAN DE SALISBURY no sólo utilizó grandemente las Etimologías de San Isidoro, sino que deseó que sus definiciones se aprendieran de memoria en las escuelas. Fuera solamente compilador y plagiario, y quedaría siempre en pie lo que de él dijo BRUCKER (*Hist. crit. philos.* III, 569): 'Siglos y siglos hubieran durado en ceguera, si no hubiera Isidoro hecho resplandecer su propia luz' » [30].

La tipología bíblica sistemáticamente presentada fué, con otras obras de San Isidoro, guía de la Edad Media, tan inagotablemente rica, tan flexible y dúctil y sobre todo tan espiritual en sus imágenes, y quien atentamente lea aquellas obras, no podrá menos de reconocer el gran talento organizador del Doctor Hispalense.

[30] *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, v. Isidor von Sevilla p. 452.

La part de Saint Isidore dans la constitution du texte du psautier Mozarabe

Germain Morin, O. S. B.

« Qu'Isidore ait travaillé à une revision du texte latin des Psaumes, comme l'a supposé G. Morin, Rev. Bénéd. 10 [1893] 436, cela n'est pas bien croyable ». Je suis tombé sur cette phrase du vénéré Prof. Otto Bardenhewer[1], peu de jours après sa mort, tandis que j'étais en quête d'un sujet à traiter qui valût la peine de prendre place dans le présent recueil. Il faut l'avouer à ma honte, depuis longtemps j'avais perdu tout souvenir de ma suggestion relative à Isidore, tant j'y avais attribué moi-même peu d'importance, à l'époque où je la formulai. C'était à propos d'un compte-rendu de l'ouvrage de Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate*. Page 26, l'auteur, à la suite d'Arévalo, avait mis le lecteur en garde contre la tentation de considérer la présence, dans les anciennes bibles espagnoles, de préfaces portant le nom du saint Docteur, comme un indice d'une part possible de celui-ci dans l'édition du texte biblique lui-même. J'avais donc suggéré brièvement qu'il y aurait peut-être lieu de faire une exception pour le Psautier, à cause d'une petite préface éditée par A. Mai, et reproduite comme par grâce dans un coin perdu de la P. L. de Migne 81, 971, mais de telle façon que presque personne n'a dû y faire attention. Un seul homme peut-être, avec Bardenhewer, avait tenu compte de ma remarque : c'était le bibliothécaire de Saint-Boniface de Munich, Dr. Odilon Rottmanner, qui la nota aussitôt en marge de son exemplaire du livre de Berger.

Mon attention ainsi attirée sur ce problème d'histoire littéraire, j'ai cherché tout naturellement à me rendre compte à moi-

[1] *Geschichte der altkirchl. Literatur,* V (1932) 409 : « Dass Isidor an einer Revision des lateinischen Psalmentextes gearbeitet habe... ist nicht recht glaubhaft ».

même du cas qu'il y avait lieu de faire de la conjecture émise en passant, il y a bientôt un demi-siècle, et jugée peu croyable par le seul critique qui s'est prononcé à cet égard. Le résultat a dépassé mon attente; l'enquête à laquelle je me suis livré a abouti à cette double conclusion: 1° qu'Isidore lui-même atteste expressément qu'il à travaillé sur le texte latin du Psautier; 2° que l'état du Psautier anciennement usité en Espagne, et l'examen qu'en ont fait les spécialistes à notre époque, tendent à confirmer l'existence d'une telle revision.

I

La base de cette étude sera nécessairement le texte de la Préface que Mai le premier a tirée de l'oubli. Celui-ci, à son habitude, s'est gardé de donner la cote exacte du manuscrit vatican d'où il l'a tirée: il se contente de dire que c'était une bible de grandes dimensions, et que le texte édité par lui y figurait *page* 260. Heureusement, dès mon premier séjour à Rome en 1897, j'avais eu l'occasion de m'occuper de ce manuscrit, qui me permit de faire connaître enfin le texte original si intéressant du *De psalmodiae bono* de l'évêque de Remesiana, saint Niceta [2]. C'est la bible à trois colonnes, dite de Farfa, mais qui provient en réalité de Ripoll en Catalogne [3]; elle est du XIe siècle, et porte la cote: Vatic. lat. 5729. La préface publiée par Mai s'y trouve, en effet, non à la page, mais bien au *feuillet* 260 recto, col. 2 et 3.

Ce que dit Samuel Berger [4] de la célébre bible d'Alcalá (*Complutensis*), actuellement cod. 31 de la Bibliothèque de l'Université

[2] *Revue Bénédictine* 14 (1897) 385-397. Il contient également plusieurs autres choses intéressantes: par exemple, l'*Epistola Flori ad Hyldradum abbatem*, publiée aussi par Mai; le début de l'*Explanatio Florenti Gregorii de titulis psalmorum;* le *Gloria in excelsis,* intitulé *Hymnus sancti Ylarii ad missa;* le *Prologus sancti Peregrini episcopi* avec les canons de Priscillien sur les Epitres paulines, ainsi qu'un autre prologue du même en tête du livre des Proverbes, etc.

[3] Voir la description qu'en a donnée dom QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate,* 399 s.

[4] *Hist. de la Vulgate,* 22: « Le Psautier... est également précédé d'une préface de saint Isidore ».

centrale de Madrid, m'avait fait espérer d'y trouver un autre exemplaire de la Préface d'Isidore sur le Psautier; et, comme dom H. Quentin [5] atteste qu'il a photographié lui-même cette bible en entier, je m'attendais à ce que cette photographie, conservée avec les autres au nouveau monastère de Saint-Jérôme *de Urbe,* contînt aussi une reproduction de la préface en question. Malheureusement, les recherches auxquelles s'est livré à ce sujet, avec son dévouement habituel, le Rvme Père Ant. Casamassa, sont demeurées sans résultat : il y aura sans doute erreur de la part de S. Berger, ou ce que dit celui-ci se rapporte à quelque autre préface sur les Psaumes. Mais le même P. Casamassa m'a rappelé on ne peut plus à propos, que le texte de notre Préface devait faire partie du manuscrit Bibl. Fol. 23 de Stuttgart, le vieux Psautier aux enluminures si curieuses, édité en facsimilé par M. le professeur Ernest T. De Wald, de l'Université de Princeton [6]. Justement, l'éditeur avait eu l'amabilité, bien imméritée de ma part, de m'offrir un exemplaire de cette précieuse publication. Et à peine l'avais-je ouvert, que j'y trouve en effet, au fol. 1 recto et verso, encadrée d'une façon assez bizarre, la Préface sans autre titre apparent que le premier mot, ORIGENES, tracé en onciale, ce qui a dû faire croire que le texte suivant était du célèbre docteur alexandrin. Mais au verso, au-dessous des derniers mots, on voit les restes d'une autre inscription en onciale, devenue par endroits presque illisible : EXPLICIT PRAEFATIO ESIDORI SPALENS...EPI. SUUM PROVERBIUM CONDENS ASPICIT SURSUM. De fait, cette inscription surmonte une miniature représentant le saint évêque, assis, les yeux levés au ciel, et occupé à écrire son prologue.

C'est à l'aide de ces deux manuscrits [7], du Vatican (*V*) et de Stuttgart (*S*), que j'ai contrôlé et essayé d'améliorer le texte édité par Mai (*Ma*). Il en avait grand besoin, ainsi qu'on le verra, notamment dans l'énumération des psaumes que l'auteur de la Préface dit n'avoir pas de titre dans l'hébreu.

[5] *Op. cit.,* 300.

[6] Le travail, exécuté en Allemagne, a paru à Princeton en 1930.

[7] Je suis redevable d'une photographie du premier à la générosité du P. Casamassa.

Ysidorus lectori salutem

Origenes quondam ille, qui apud grecos in opere divinarum scripturarum non parvo elaboravit studio, ut ostenderet nostris qualis per singulas editiones scripturarum lectio teneretur, in propriis paginis vel co-
5 lumnis editiones singularum translationum descripsit, ut ea quae in unaquaque vel deerant vel superflua habebantur, certis quibusque signis distingueret. Huiusmodi igitur ego ipse studio delectatus psalmorum librum duarum translationum conpingere malui, sive ut LXXta interpretes vel ceteri transtulerunt, sive ut in hebreo legitur, et a sanctissimo Hieronimo in
10 latinum sermonem interpretatum agnoscitur. Utramque igitur editionem e regione conponentes adiunximus, ut quaeque in singulis vel desunt, vel potius abundant, signis ad capita versiculorum praefixis manifestentur. Quapropter ubi in LXXta translatione aliquid superfluum est, virgulae signo notatum est; ubi vero aliquid deest, ut clareat, asterisci figura signatum
15 est. Verum ubi per dissonantiam utraque invicem discrepant, antigraphus in utrisque columnis adpositus est. Nam proculdubio in plerisque locis multo alium sensum suggerunt: in plerisque vero ita pari sensu incedunt, ut aeque sibi pro expositione adhibeantur. Plurimum enim valet lectori geminae huius interpretationis conlatio: nam obscurae sententiae ambiguitas,
20 quae per unius intellectum difficilis est, alterius inspectione aperitur. Sane sciendum, nequaquam esse in eadem editione scriptum, ubi versiculi vacantes claruerunt: neque enim antiquarii vitio omissa vel dempta sunt, sed in propria translatione deesse perhibentur. In titulis autem, ubi LXXta dixerunt *In finem psalmus,* in hebreo habet *Victori.* Nec satis inter se discre-
25 pant; siquidem perseverare in finem, ipsa est perfecta victoria, sicut scriptum est: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Primus autem et secundus psalmus in LXX sine praescriptione habentur. In hebreo autem

1 SALUTEM] *haec inscriptio in V uno servata est* 2 condam ille *V;* quondamque *S* scripturarum] *VS; om. Ma* 3 ut] *V;* et *S* hostend. *V* 5 descripsit] *V;* script. *S* in unaqueq. *VS* 6 certis] *S;* ceteris *VMa* signis] *VMa;* sit *S* 6-7 distingueret] *VMa;* distinguenda *S* 7 huiusmodi] *VMa;* diversis modis *S* ego *SMa;* ergo *V* 8 duorum *V* conpingere] *VMa;* editione corrigere *S* 8-9 caeteri *V* 9 a] in *S* iheronimo *V* 10 agnoscitur] *VMa;* adponitur *S* 10-11 e regione] *VMa;* e ratione *S* 11-12 vel potius] pocius *V, om.* vel 12 habundant *S* 13 in] *om. S* virgule signo *V;* singulae signum *S; post* virgulae *Mai ex se virgulae signum inseruit, quale apud Arévalo Orig. I, 21, 5 excusum cernitur* 14 asterisci] *SMa, qui hic quoque signi figuram addidit;* asterici *V* figuras *V* 15 vero *S* utramque *V;* quae *S* discrepant] *quae sequuntur usque* ut aeque *l. 18, in codice S misere depravata sunt*: diocia multum alium sensum succerunt impli in utrisque columnis adpositus est nam proculdubio in plerisque verba pari sensum cedunt ut ea quae sibi *etc* antigraphus] *deest in S; signi figura praecedit in V, sequitur in Ma* 17 multum *S* 18 aeque] *V;* ea quae *S* 20 apperitur *V* 21 scriptum] *VMa;* scripturarum *S* verculi *S* 21-22 vaccantes *V* 22 dempta] detenta *S* 23 in] *om. S* 23-26 In titulis *usque* salvus erit] *haec in cod. S desiderantur* 24 habet] *V;* habetur *Ma* 27 praescriptione] *S;* scriptione *V;* inscriptione *Ma* in hebreo autem] *V;* iuxta hebraicam autem editionem *S*

hii sunt qui superscripti non sunt: I. II. XXXII. XLII. LXX. XC. XCII. XCIII. XCIIII. XCV. XCVI. XCVII. XCVIII. CIII. CXV. CXVI. CXVII.
30 CXXXVI. CXLVII. Ceteri autem praeter hos, aut nominibus propriis titulantur, aut sine nomine perscriptionibus suis notantur. EXPLICIT PRAEFATIO ESIDORI SPALENSIS EPI...

En somme, la constitution du texte ne présentait guères de difficultés, à part les deux suivantes :

1° On peut se demander si les lignes 23-26, qui manquent dans *S*, appartiennent néanmoins au texte authentique. La question a en soi peu d'importance et paraît difficile à trancher : elles peuvent avoir été tout aussi bien retranchées dans *S* qu'ajoutées dans *V*. Il y a plus de probabilité pour une omission dans *S*, généralement plus brouillé et moins correct ; il n'y avait peut-être pas assez de place pour le passage relatif à *In finem*, vu la forme triangulaire de l'encadrement de la finale, fol. 1v.

2° Le nombre et la détermination des Psaumes donnés comme n'ayant pas de titre dans l'hébreu constituait une autre difficulté beaucoup plus sérieuse. Le texte de Mai est sous ce rapport tout à fait déplorable : cela vient, d'une part, de ce que l'éditeur a mal lu toute une série de chiffres, et, comme il en résultait une suite de numéros sans ordre, s'est permis de transposer ceux-ci à sa guise. Il n'a pas remarqué que les psaumes XC.XCII-XCVIII étaient désignés dans *V* d'une façon qui se ressent du modèle wisigotique, d'après lequel XC était marqué, soit par un L suivi de XL (cod. *S*), soit par L précédé d'un X avec un petit crochet pour désigner XL (cod. *V*). Le résultat a été que, partout où il fallait lire XC, Mai a vu tout bonnement XL ; en conséquence de quoi il s'est cru obligé d'anticiper XC (pris par lui pour XL) avant XLII, de supprimer XCII (pour lui une répétition superflue de XLII) ; et de transposer avant LXX toute la série XCIII-XCVIII (pour lui XLIII-XLVIII). J'ai adopté partout une manière de chiffrer compréhensible au lecteur moderne.

Pour le désordre résultant de cette mauvaise lecture, l'amélioration du texte était facile : il n'y avait guère qu'à suivre les deux mss. *V* et *S*, en corrigeant l'un par l'autre les fautes de

28 hii] *S; hi V; ii Ma* supra scripti *S* LXX] LX *S; numerus in V confusus est* 29 XCIIII] XXVII *S* XCVIII] *V;* XCVIIII *S* CIII] .II. *S; om. V* CXVI] *om. S* 30 CXXXVI] .CXLVI. *add. V* CXLVII] *correctus et confusus in S* 31 nomine] *Ma;* nomina *V; deest in S* EXPLICIT *etc*] *in uno S habetur.*

copiste les plus évidentes. Mais, pour les nombres qui viennent après XCVIII, l'accord des deux témoins n'était plus toujours aussi visible : j'ai dû procéder, pour admettre dans le texte ou en éliminer, d'après les règles généralement suivies pour la critique textuelle, comme le lecteur pourra lui-même en juger à l'aide des variantes. Il en est résulté, en fait de Psaumes sans titre dans l'hébreu, exactement le nombre de dix-neuf : nombre qui correspond à la fois, et à celui des meilleures éditions du *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi,* et à celui que donne Eusèbe en tête de son Commentaire des Psaumes [8] : Ἀνεπίγραφοι δέ εἰσι ψαλμοὶ ΙΘ′. Eusèbe, en effet, n'entendait par anépigraphes que les Psaumes complètement dépourvus d'inscription, à l'exclusion même des quinze qui, selon lui, portaient en tête un simple Alleluja [9]. Il est extrêmement probable que ce sont ces données, dérivant directement ou indirectement d'Eusèbe, qu'Isidore a suivies dans sa Préface.

II

Le texte ainsi établi, reste à savoir si la Préface elle-même est réellement d'Isidore. Jusqu'ici, je n'ai pu découvrir aucun argument à faire valoir contre son authenticité, sinon que personne ne semble l'avoir connue avant l'édition qu'en a donnée Mai : mais pareil argument n'en est pas un. Il ne se trouve non plus rien dans le texte, qui puisse être invoqué contre l'attribution à Isidore : style et contenu correspondent bien à ce que nous possédions jusqu'ici de l'évêque de Séville.

Au contraire, il y a sûrement à priori des raisons en faveur de l'authenticité. Déjà ce salut *Isidorus lectori salutem,* identique à celui qu'on trouve en tête d'un autre ouvrage du saint Docteur, *Differentiarum libri duo,* Migne 83, 9. Puis le fait que, suivant le remarque d'Arévalo et de Samuel Berger [10], les autres prologues qu'on rencontre sous le nom d'Isidore dans les bibles espagnoles ont été fabriqués à l'aide de découpures faites dans les livres de

[8] MG 23, 66 C.

[9] τῶν εἰς τὸ Ἀλληλούϊα ΙΕ′ (ibid. 68 A). Les éditeurs modernes ne sont pas tous d'accord sur la question de savoir quels sont ces quinze psaumes : cela vient de la difficulté de déterminer si tel Alleluja constitue réellement le titre d'un psaume, ou ne se rattache pas plutôt à la finale du précédent.

[10] *Hist. de la Vulgate,* 26, note 1.

celui-ci. Notre Préface sur les Psaumes, au contraire, a toute l'apparence d'être une oeuvre originale : si les trois signes mentionnés, la virgule, l'astérisque, et l'*antigraphus,* se retrouvent au ch. 21, livre 1er des Etymologies, il n'y a là ni lieu de s'émerveiller, ni rien qui constitue un plagiat. Mais c'est en vain qu'on chercherait ailleurs dans Isidore, soit cette remarque sur le titre *In finem* au lieu du *Victori* de l'hébreu, soit surtout l'énumération finale des Psaumes qui n'ont aucun titre dans le texte original.

Enfin, et avant tout, la Préface des mss. *V* et *S* n'est pas un de ces boniments quelconques, composé de sentences plus ou moins vagues, plus ou moins édifiantes : elle annonce positivement un travail de revision opéré par son auteur sur le Psautier, au moyen d'une comparaison du texte grec avec la traduction de l'hébreu par saint Jérôme. Un faussaire n'aurait pas inventé cela, et il est clair que la Préface a dû primitivement figurer en tête du travail annoncé de la sorte. Mais qu'est devenu ce travail? Il semble bien, malheureusement, qu'il ne s'est pas conservé jusqu'à nous : et pourtant je crois qu'on trouve aujourd'hui encore des vestiges incontestables de son existence, assez du moins pour vérifier l'exactitude de l'assertion formulée au début de notre Préface, à savoir que saint Isidore a mis à profit, pour l'intelligence du Psautier des Septante, suivi dans l'usage liturgique des Eglises d'Espagne, la traduction du Psautier hébraïque faite par saint Jérôme.

Mais, pour faire la preuve de cette assertion, il sera nécessaire de préciser, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la signification de ces « deux éditions » qu'on dit couramment, depuis quelque temps, avoir été usitées en Espagne. Et l'expression n'est pas nouvelle, tant s'en faut, puisque déjà Isidore [11] en fait usage en mentionnant un des écrits de son frère et prédécesseur, saint Léandre : « in toto Psalterio *duplici editione* orationes conscripsit ». D'autre part, dom De Bruyne [12] écrivait naguères qu'il serait à propos d'étudier plus à fond « les deux formes du Psautier d'Espagne », ces deux formes que dom Capelle a si bien mises en lumière dans les pages de son étude sur *Le texte du psautier latin en Afrique* [13] consacrées au psautier mozarabe.

Mais ici, il faut bien se garder de donner le même sens à l'expression « les deux éditions » ou « formes » du psautier moza-

[11] *De viris illustribus,* 41.

[12] *Bullet. d'anc. littér. chrét.,* annexé à la *Rev. Bén.* I, p. [227], n. 552.

[13] *Collectanea biblica latina,* 4 (Rome 1913) 221-225.

rabe, dont parlent Capelle et De Bruyne, qu'à l'expression identique « duplici editione », employée par Isidore. Dans le premier cas, il s'agit de deux types de psautier, dérivant l'un et l'autre d'une recension primitive du Psautier Romain, de deux éditions qui « ont circulé simultanément », correspondant très probablement à « un double usage liturgique ». Ce double usage, signalé par moi depuis longtemps, et dont je n'ai cessé depuis lors de relever de nouveaux indices, je l'ai attribué par conjecture aux deux grands centres ecclésiastiques, Séville et Tolède [14]. Le premier me paraît représenter ce qui est resté du rite le plus anciennement pratiqué, jusqu'aux invasions barbares du V[e] siècle, un rite qui se rattache par plus d'un point à l'usage africain et à celui de Milan ; le second est peut-être aussi un reste d'une liturgie primitive, mais un peu différente, suivie dans la partie nord de l'Espagne, à moins qu'on ne préfère y voir le résultat d'une part d'influence gothique sur la liturgie préexistante. Quoi qu'il en soit, il est extrêmement intéressant de constater que l'examen approfondi du Psautier mozarabe révèle un état de choses identique à ce qui avait été dit de la liturgie d'Espagne en général. Et il en aura été de celle-ci comme du Psautier lui-même : le double type liturgique, pratiqué simultanément dès le VII[e] siècle pour le moins, dérivera aussi, très probablement, d'un seul et même usage, originairement commun à toutes les Eglises de la péninsule ibérique.

Les « deux éditions » du Psautier Mozarabe dont je viens de parler dépendent l'une et l'autre du Psautier Romain, donc d'une revision d'une ancienne traduction latine faite sur le texte grec : elles constituent en réalité, suivant l'expression de dom Capelle [15], un type *théoriquement identique*, bien que *pratiquement fort différent*. Peut-on dire autant de la « duplex editio » dont parle saint Isidore ?

Il est curieux de constater à quelles divergences d'interprétation a donné lieu ce passage du *De viris illustribus*. D'abord, s'agit-il de deux éditions différentes du Psautier, d'après lesquelles saint Léandre aurait composé des formules de collectes correspondantes ? ou bien de deux éditions de ces collectes, destinées peut-

[14] Déjà en 1893, dans la Préface à l'édition du *Liber comicum* de Silos, p. VII suiv. ; puis, en rendant compte d'une publication de dom Férotin. *Rev. Bén.*, 30 (1913) 114.

[15] *Loc. cit.*, 224 s.

être à l'usage de deux Eglises différentes? Bardenhewer [16], a la suite de Probst [17], se prononce en faveur de cette dernière interprétation. Arévalo, au contraire, de même que Fabricius et Gams, croient qu'il est question d'une double édition du psautier, à laquelle aurait correspondu une double série d'oraisons liturgiques. Działowski [18] se contente de remarquer que la donnée manque de clarté. Pour moi, s'il est permis d'exprimer mon opinion, je n'ai aucun doute qu'Arévalo n'ait raison au fond, c'est-à-dire que l'expression *duplici editione* ne doive s'entendre de deux éditions différentes du Psautier.

Mais quelles seront ces deux éditions? Suivant le même Arévalo [19], il ne peut être ici question que de « la première et de la seconde revision de saint Jérôme », ce qu'on appelle communément le Psautier Romain et le Psautier Gallican. Et que les Eglises d'Espagne aient fait usage des deux, c'est ce qu'il essaie d'établir, justement, à l'aide de la mention par Isidore du travail de Léandre : c'est seulement à partir de 633, que, par suite d'une décision du IVe concile de Tolède, can. 2, l'uniformité dans la psalmodie se serait réalisée, et par conséquent un seul texte du psautier aurait été imposé partout. Malheureux échafaudage d'assertions plus boiteuses l'une que l'autre! Car c'est précisèment deux siècles après le concile de Tolède que deux manuscrits de la Bible, le *Cavensis* et le *Complutensis,* permettent de constater la persistance de deux textes du Psautier usités simultanément en Espagne [20]. Au contraire, l'affirmation que le Psautier Gallican y a été suivi, de pair avec le Romain, est en contradiction formelle avec l'état des manuscrits bibliques d'origine espagnole : ce qu'on y a pris parfois pour le Psautier Gallican [21] n'est en réalité qu'une des deux formes du Psautier Mozarabe.

Mais il est réellement un autre psautier que l'Eglise d'Espagne, *à la différence de toutes les autres,* a couramment admis dans sa Bible, et ce psautier c'est celui que saint Jérôme a traduit de

[16] « In zwiefacher Ausfertigung, etwa für zwei verschiedene Kirchen » (*Geschichte der altkirchl. Literatur,* 5, 393).

[17] *Die abendländische Messe* (Münster, 1896) 391.

[18] *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker,* dans *Kirchengeschichtl. Studien* de Münster IV, 2 (1898) 75.

[19] *Isidoriana,* 3, 87, 20 s. (reproduit dans ML 81, 658 s).

[20] Capelle, *Op. cit.,* 225.

[21] S. Berger, par exemple, dans sa description des bibles de Cava et d'Alcalá, p. 15 et 22.

l'hébreu. Arévalo lui-même est obligué d'en convenir [22], et les études faites à notre époque confirment sans cesse davantage ce fait exceptionnel. S. Berger signale sa presence dans toute une série des bibles espagnoles qu'il décrit, et n'hésite pas à conclure : « Le Psautier est hébraïque, comme... dans tous les manuscrits espagnols, un seul (compl. 1) excepté » [23].

Après cette constatation de l'usage général en Espagne du *Psalterium ex hebraeo*, à côté d'une forme nationale du *Psalterium Romanum* revisé sur le grec, je ne vois plus guère moyen de douter du sens à donner à l'expression dont se sert Isidore à propos du travail de Léandre, *duplici editione* : elle trouve du reste son éclaircissement naturel dans ces mots de la préface du même saint Isidore publiée ci-dessus : « psalmorum librum *duarum translationum* conpingere malui, sive ut Septuaginta interpretes vel ceteri transtulerunt, sive ut in hebraeo, et a sanctissimo Hieronymo in latinum sermonem interpretatum agnoscitur. *Utramque* igitur *editionem* e regione conponentes adiuncximus » etc. Et plus bas : « Plurimum enim valet lectori *geminae huius interpretationis* conlatio ».

Il y avait donc bien, dans la bible d'Isidore une « double édition » ; mais c'était, d'un côté, le Psautier Romain-mozarabe, et, en face, la traduction selon l'hébreu de saint Jérôme, et non pas le Romain et le Gallican, comme le prétend Arévalo, lequel du reste avoue qu'il lui est impossible de déterminer de quel psautier Isidore a fait usage [24]. Notre préface nous aide à préciser davantage, et ne laisse plus lieu au doute sur ce que le saint Docteur avait en vue, lorsqu'il parlait de la double édition du Psautier.

Bien qu'il n'en soit pas besoin, une simple réflexion contribuera encore à démontrer la vraisemblance de notre explication. Les différences entre les deux revisions d'après le grec, Psautier Romain et Psautier Gallican, ne sont pas, après tout, de nature

[22] *Isidoriana*, 87, 21.

[23] *Hist. de la Vulgate*, 155. Dom Wilmart parlait pareillement, dans la *Rev. Bén.* en 1911 (XXVIII, p. 353 suiv.), de « la situation privilégiée faite en Espagne au psautier hébraïque dans les bibles complètes », où « la dernière version de saint Jérôme obtint un succès sans égal ». Et il en cite les principaux témoins, qui « couvrent presque toute l'étendue du royaume wisigothique ».

[24] « Quanam autem versione Psalterii... Isidorus potissimum usus in suis operibus fuerit, libere dicam, vix poterit definiri » (*Loc. cit.*, n. 23).

à motiver une série spéciale d'oraisons liturgiques pour chacun d'eux; il en va tout autrement des différences entre le Psautier traduit du grec et celui de l'hébreu. Et, de fait, le cardinal Tommasi a édité nombre de collectes faites spécialement en vue de ce dernier [25]: qui sait si un certain nombre au moins ne proviennent pas de l'oeuvre aujourd'hui perdue, ou tenue pour telle, de Léandre de Séville?

III

Perdu également, et sans retour, semble-t-il, ce travail de comparaison critique des « deux éditions » du Psautier, auquel Isidore nous dit s'être « délecté ». Et pourtant, je me demande s'il n'en resterait pas quelques vestiges, même assez visibles, dans ce que nous possédons en fait de bibles d'origine espagnole. Nous avons déjà noté que dans toutes ces bibles, et dans elles seules, par un phénomène extraordinaire, on trouve régulièrement le Psautier *ex hebraeo* joint au Psautier Mozarabe: une particularité qui déjà rappelle d'une façon frappante les mots de notre Préface: *utramque editionem e regione conponentes adiuncximus.* Mais ce n'est pas tout: les spécialistes ont signalé dans les deux types du Psautier Mozarabe lui-même des tentatives manifestes de le corriger, ou du moins de l'expliquer, à l'aide du Psautier hébraique.

Déjà, à la suite de Martianay, Samuel Berger [26] avait mentionné divers manuscrits dans lesquels le texte des Psaumes était ainsi retouché d'après l'hébreu: parmi eux, l'un aujourd'hui perdu, avait appartenu à Carcassone, c'est-à-dire à un des milieux où la liturgie wisigothique exerça longtemps son influence; un autre était précisément ce *Farfensis,* provenant de Ripoll, qui a aussi conservé le texte de la Préface d'Isidore.

Mais il était réservé à dom Capelle [27] d'établir d'une façon tout à fait évidente la réalité de ce fait, que les deux types par lui définis du Psautier Mozarabe ont *subi l'influence du Psautier d'a-*

[25] Je ne puis me rapeler le volume précis; ce sera peut-être au tome III de l'édition de Vezzosi. Celle-ci manque à la bibliothèque de Saint Boniface de Munich, où, jusqu'à notre temps, on n'avait que du dédain pour tout ce qui a trait à la liturgie; et je n'ai pas réussi non plus à l'obtenir de la bibliothèque de l'Etat.

[26] *Hist. de la Vulgate,* 179.

[27] *Op. cit.,* 223 s.

près l'hébreu, et celà, non d'après les traductions, soit d'Aquila, soit de Symmaque, soit de Théodotion, mais bien d'après celle de saint Jérôme. Et il cite à ce propos la présence, dans le titre de certains psaumes, de ce mot *Victori,* que notre Isidore signale comme tenant la place, dans le Psautier traduit de l'hébreu, de l'*In finem* qui se lisait dans l'autre Psautier traduit des Septante.

Plus récemment encore, un érudit allemand, le professeur Arthur Allgeier, de Fribourg-en-Brisgau, dans sa remarquable étude des citations des Psaumes contenues dans les *Libri Carolini* [28], a été amené à cette conclusion, que ces citations proviennent sûrement d'un milieu où prédominait l'usage du Psautier Mozarabe, mais qu'en quatre endroits au moins l'influence du *Psalterium iuxta Hebraeos* se fait visiblement sentir.

En poursuivant plus à fond cette enquête, à peine commencée, sur les retouches d'après l'hébreu que l'on rencontre dans les psautiers anciens de provenance espagnole, on arriverait peut-être à reconstituer dans une certaine mesure cette « quatrième édition du Psautier » que le biographe d'Isidore, l'évêque Luc de Tuy, auparavant diacre de Saint-Isidore de Léon, attribue formellement à l'évêque de Séville [29]. Il est vrai que ce biographe est seulement de la première moitié du XIIIe siècle : mais il ne paraît pas avoir été un homme porté à inventer de lui-même des détails de ce genre, et rien ne nous dit qu'il n'y a pas à la base de son assertion quelque tradition ancienne de bon aloi.

Arévalo objecte au témoignage de Luc de Tuy une double fin de recevoir. D'abord, saint Jérôme ayant déjà fait une correction en règle du Psautier Romain, il n'y avait aucune raison pour Isidore d'ajouter une quatrième édition aux deux qui dépendent des Septante et à celle de Jérôme d'après l'hébreu. En second lieu, les différences entre le Psautier Romain et le Mozarabe ne sont pas telles, qu'on puisse proprement parler d'une nouvelle édition à propos de ce dernier.

J'avoue que ces deux objections ne me paraissent pas avoir dans l'espèce beaucoup de valeur. Même après les différents tra-

[28] Dans l'*Historisches Jahrbuch* de la Görresgesellschaft, 46 (1926) 333-353. Dom De Bruyne lui-même, qui n'use généralement pas d'une bienveillance excessive dans son appréciation des travaux du Dr. Allgeier, est obligé de convenir de l'« excellence » de celui-ci, à l'endroit du *Bulletin* cité ci-dessus note 12.

[29] *Acta SS.,* April. 1, 352 A : « Bibliothecam compilavit, quartam Psalterii translationem edidit ».

vaux de saint Jérôme, on a continué à travailler, et on travaillera longtemps encore, sur le texte du Psautier. Et d'ailleurs, Isidore ne se vante nullement d'avoir fait une nouvelle édition du Psautier *ex graeco* : il atteste simplement qu'il s'est plu à le comparer avec le Psautier *ex hebraeo*, et à montrer le profit qu'on pouvait tirer de cette comparaison pour parvenir à une meilleure intelligence du texte. C'est là ce que le panégyriste du saint évêque aura designé, avec quelque peu d'exagération, comme une *quarta Psalterii translatio*, et il ne faut pas trop lui en vouloir de cela.

En résumé :

1° Il n'y a rien d'incroyable à ce que saint Isidore ait entrepris une sorte de revision du Psautier latin en usage dans les Eglises d'Espagne : la petite Préface, dont nous possédons désormais un texte mieux établi, constitue déjà par elle-même un témoin recevable de la réalité d'un tel travail.

2° Il n'y a, en effet, aucune raison de rejeter l'authenticité de cette préface : elle s'accorde pleinement avec ce que dit ailleurs Isidore des « deux éditions » du Psautier, et explique au mieux cette anomalie de la présence du Psautier *ex hebraeo*, à côté du Mozarabe, dans les bibles anciennes de provenance espagnole.

3° Enfin, bien que nous ne possédions plus aujourd'hui cette *conlatio* entreprise par le saint évêque, il n'est pas impossible qu'il en existe encore certains vestiges dans les passages du Psautier Mozarabe où les érudits modernes s'accordent à constater l'existence de retouches faites d'après le Psautier hébraïque de saint Jérôme.

Una fonte del "de ortu et obitu Patrum" di S. Isidoro

ALBERTO VACCARI, S. I.

Già l'Arévalo, l'illustre editore di tutti gli scritti di S. Isidoro di Siviglia, aveva notato [1] la relazione dell'opera « de ortu et obitu Patrum » con l'opuscolo « de sanctis prophetis » tradotto di greco in latino, ch'egli leggeva nell'edizione pubblicatane dall'erudito Giovanni Alberto Fabricio sotto il falso nome di un Doroteo supposto vescovo di Tiro [2]. Ai nostri giorni il materiale di comparazione è enormemente aumentato. Nella sola *Patrologia graeca* del MIGNE può leggersi il testo greco fin sette volte in varie redazioni [3]; ed una migliore di tutte venne ad aggiungersi con la pubblicazione delle pagine introduttorie al famoso codice dei profeti secondo la versione greca dei LXX noto col nome del suo antico possessore Marchal, e acquistato poi dalla Biblioteca Vaticana, ove ora conservasi notato col numero 2125, mentre i critici lo designano con la lettera Q [4]. Tutti questi testi greci si hanno ora riuniti e ridotti a cinque recensioni in un comodo e lindo volumetto della classica

[1] Nelle note all'opuscolo nel vol. 5° delle *Opera omnia* S. ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI; in ML 83, 141.

[2] *De vita et morte Mosis libri tres... Accedunt Pseudo-Dorothei Tyrii et aliorum Veterum apospasmatia de vita Prophetarum...* graece et latine. Hamburgi 1714.

[3] Cioè vol. 43, 393-44 (recensione di Epifanio); ivi 415-428 (recensione anonima e un'altra di Epifanio); 92, 364-396 (recensione di Doroteo); 93, 1348-1385 (recensione di Esichio) e nelle note ai commenti di Teodoreto (81, 1632 ss.) e di Teofilatto (126, 1817), recensione come la precedente.

[4] Nell'edizione fototipica di tutto il codice (Roma 1890); in E. NESTLE, *Marginalien und Materialien* (Tübingen 1893) II, 16-28, ed equivalentemente da altri codici, con leggere varianti, nella prima serie delle vite edite da C. TISCHENDORF in *Anecdota sacra et profana* (Lipsia 1855; 2ª ed. 1861) 110 ss., ristampata in MG 43, 415 e ss. E' la recensione che chiamiamo (col Schermann, vedi nota seguente) *anonima*.

« Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana » [5]. A tutto ciò si aggiungano le versioni orientali, una armena [6] e parecchie siriache [7], importanti non solo per la grande diffusione che ebbero nell'antichità cristiana quelle viterelle dei profeti, ma anche per la critica del testo. Sembra dunque maturo il tempo per riprendere la questione ed esaminare più da vicino la relazione dello scritto di S. Isidoro con il testo greco. Non è qui il luogo di uno studio a fondo; ma pur contenendoci entro linee generali, speriamo di portare un buon contributo alla conoscenza delle origini di quelle sì notevoli tradizioni intorno ai profeti del Vecchio Testamento.

1. Una fonte greca

La stretta relazione del « de ortu et obitu Patrum » del santo vescovo di Siviglia, almeno per quanto riguarda i profeti, con un testo greco balza agli occhi al semplice confronto del nostro libretto latino con la redazione greca anonima del codice Marchaliano. Siane in prova ciò che leggiamo in entrambi sul primo dei profeti minori, le vite dei quali nell'uno e nell'altro sono più brevi, più semplici, meno arricchite, sia da una parte che dall'altra, con

[5] *Prophetarum vitae fabulosae*... edidit THEODORUS SCHERMANN (Lipsiae, Teubner 1907). Dello stesso, qual complemento o introduzione all'edizione: *Propheten- und Apostellegenden*... bearbeitet von TH. SCHERMANN (Leipzig, Hinrichs 1907) = *Texte und Untersuchungen*, 31, 3.

[6] Publicata dai PP. Mechitaristi di Venezia nella Collezione « *Libri non canonici del Vecchio e del Nuovo Testamento* » (in armeno), tre volumi (Venezia 1896-1904); lo scritto che ci riguarda (intitolato « Morte dei profeti ») sta nel vol. 1°, p. 207-227. Altre edizioni (o redazioni) registrano i Bollandisti nella loro *Bibliotheca hagiographica orientalis* (Bruxelles 1910) 221.

[7] Ho sott'occhio le versioni contenute in *a*) *Codex syro-hexaploris ambrosianus photolithographice editus* cur. A. CERIANI (Milano 1874) f. 99 ss.; *b*) S. EPHRAEM SYRI *Opera omnia* (Roma 1740) II, syriace et latine, p. 234 ss. e S. EPHRAEM SYRI *Hymni et Sermones*... ed. Th. J. Lamy (Malines 1886) II, 228 ss.; *c*) SALOMONE DI BASRA, *Libro dell'ape* (*The Book of the Bee*, ed. by E. A. Wallis Budge, Oxford 1886) capo 32 (testo ivi p. 74 ss., trad. p. 69 ss.); *d*) la traduzione inglese d'un codice siriaco del « Union Theological Seminary » di New York pubblicata da I. H. HALL in *Journal of the Society of Bibl. Literature* (June 1887) 29-38. Altre varianti da manoscritti siriaci dà E. NESTLE, *op. cit.*, 36-48.

aggiunte attinte a diverse fonti, che quelle dei profeti maggiori, come vedremo.

Isidoro (ML 83, 144):	*Prophetarum vitae* (ed. Schermann p. 81).
Osee, de tribu Issachar, ortus in Belemoth; hic praenuntians dedit signum: Veniet Dominus in terram suam, si quercus, quae est in Silo, ex semetipsa in duodecim divisa fuerit partes, totidemque quercus effecerit. Hic in terra sua sepultus, placita quiete dormivit.	Ὡσηέ. Οὗτος ἦν ἐκ Βελεμὼθ τῆς φυλῆς Ἰσαχὰρ καὶ ἐτάφη ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐν εἰρήνῃ. Καὶ ἔδωκε τέρας, ἥξειν κύριον ἐπὶ τῆς γῆς, ἐὰν ἡ δρῦς ἡ ἐν Σιλὼμ μερισθῇ ἀφ' ἑαυτῆς καὶ γένωνται δρύες δώδεκα.

Sono, come si vede, le stessissime notizie, non una di più o una di meno da qualsivoglia parte; soltanto l'ordine è un po' diverso: la morte e sepoltura, mentre da S. Isidoro è collocata alla fine di tutto l'articolo, nel testo greco invece è data subito dopo l'origine, prima del meraviglioso segno profetico. L'ordine di questa recensione greca è pur seguito, oltre la seconda epifaniana, dalla siro-esaplare e da S. Efrem; ma con S. Isidoro vanno in questo punto altre due recensioni greche, cioè l'epifaniana prima e l'esichiana, e due siriache: Salomone di Basra e l'anonimo di Hall [8], sicchè non c'è ragione di pensare che il vescovo di Siviglia abbia mutato l'ordine di suo arbitrio, ma sì dovette qui pure seguire fedelmente la sua fonte. Del rimanente quel prodigioso segno della quercia, che spontaneamente si spacca e si moltiplica in dodici piante, con la precisa indicazione del luogo, « in Silo », è di quelle cose che non s'inventano due volte; l'unicità della fonte è d'immediata evidenza. Da che parte essa debba cercarsi, oltre la generale presunzione, che la greca letteratura (sacra e profana) ebbe tributarie sovente la latina e la siriaca, raramente avvenne il contrario, ne abbiamo un chiaro indizio nell'articolo consacrato a Michea, che presso Isidoro così finisce: « Sepultus est in terra sua iuxta polyandrum, quod est prope Naim »; la redazione greca del Marchaliano a sua volta così conclude [9]: ἐτάφη ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ μόνος

[8] Lo pseudo-Doroteo non fa menzione del segno prodigioso della quercia spaccata in dodici parti, e l'armeno al contrario tace della morte e della sepoltura, sicchè non si prestano al paragone.

[9] Op. e p. cit. In questa *recensio anonyma* della vite profetiche Michea viene subito dopo Osea; nelle altre recensioni greche fra i due s'interpone Amos, come d'ordinario nelle Bibbie greche; ancora diverso è l'ordine latino, seguito da S. Isidoro.

σύνεγγυς πολυανδρίου Ἐνακείμ. Non ci fermiamo su quel curioso μόνος omesso non a torto da Isidoro, nè sulla variante del luogo « prope Naim, Ἐνακείμ »[10]; qui chiama la nostra attenzione quel πολυάνδριον tramandato tenacemente da tutte le recensioni greche, supposto dalle versioni siriache[11]; il *polyandrum* d'Isidoro non ne è che la fedele trascrizione o adattazione latina[12] e basterebbe da sè a tradire l'origine greca del racconto. E' posto così fuori dubbio, che il santo Dottore di Siviglia conobbe quelle vite dei profeti, che tanta fortuna ebbero nell'Oriente cristiano, come appare dal gran numero di manoscritti in varie redazioni che a noi giunsero e dalle versioni in altre lingue, e di là trasse la maggior parte dei materiali per redigere questa importante sezione del suo libro « de ortu et obitu Patrum ».

2. La forma più pura

Come negli esempi citati (Osea e Michea), così per la maggior parte almeno dei profeti minori, i relativi capitoli del « de ortu et obitu Patrum » sono pura o quasi pura traduzione dal greco, nè per essi va cercata altra fonte che l'accennato opuscolo delle « Vi-

[10] Quel « solus » che dicesi anche di altri, per es. di Daniele in Isidoro, sembra stia per opposizione a « cum patribus suis », che leggesi di più altri (vedi sotto). Ἐνακεὶμ sta nella versione greca (LXX) di Michea I, 10 preso come nome di luogo in una sola parola, mentre dovrebbe probabilmente leggersi separando la preposizione ἐν Ἀκείμ. Altri codici hanno Ἐνμαχεὶμ o ἐνβαχεὶμ. Su tutto ciò vedasi S. Girolamo nel Commentario e nel « de locis hebraicis » (*Onomasticon* di Eusebio; ed. Klostermann, p. 91. 15; 85, 28-30). Presso Isidoro forse la primitiva scrittura era « prope Enacim ».

[11] Una, citata dal Nestle (o. c., 36), traduce alla lettera « accanto al sepolcro di molti »; la siro-esaplare porta « accanto al sepolcro dei forastieri » ('aksnayê da ξένοι), con la qual versione è da paragonare la spiegazione o glossa di Suida: πολυάνδριον... τὸ θρυλούμενον παρὰ πολλοῖς ξενοτάφιον, e tutte le traduzioni siriache (o aramaiche) di Matteo 27, 7.

[12] Questo raro termine greco, passato nel linguaggio latino cristiano con le prime versioni della Bibblia (su cui ved. i Lessici del Forcellini e del Ducange), non è ricordato da S. Isidoro nel suo grande repertorio delle *Etymologiae* tra i vari nomi o generi di sepolcri (libro XV, capo 11; ML 82, 551); ragione di più per tenere che nel presente luogo il santo dottore non compone di suo, ma segue una fonte scritta.

tae prophetarum », sebbene maneggiate dal dottore latino con quella maestria, onde la sua mente enciclopedica sa raccogliere e tramandare ai posteri i tesori dell'antica letteratura. Ma Sant'Isidoro non sarebbe quel portentoso erudito che si dimostra nelle sue opere maggiori, se in questo suo più modesto scritto si contentasse di quell'unica fonte. Per altri profeti S. Girolamo gli forniva materiali insieme più copiosi e di miglior lega, ed egli ne usa con più larga mano. Così in particolare per i profeti maggiori; ma anche più d'uno dei minori, per esempio Amos, è servito d'un articolo di non ordinaria lunghezza, composto di ritagli da varie opere del Dottor massimo. L'articolo su Abdia può essere un modello del come le due fonti, greca e latina, si fondono sovente nel rivo del Dottor di Siviglia. Lo diamo qui per intero scrivendo in corsivo ciò che Isidoro toglie da S. Girolamo, lasciando in tondo gli elementi che vengono dalle solite vite greche, e rilevando in maiuscoletto un punto, per così dire, di saldatura.

Abdias, de terra Sichem, ortus in agro Bethacaram. ISTE EST ILLE, QUI SUB OCHOZIA *rege Samariae centum pavit prophetas.* Iste est tertius ille dux, cui pepercit Elias; qui postmodum, relicto Ochoziae regis ministerio, Elisaei factus discipulus prophetavit. Quique etiam morte propria obiit, sepultus cum patribus suis *in Sebastia civitate, ubi et Elisaeus propheta et Ioannes Baptista venerabiliter requiescunt.*

S. Girolamo scrive (*in Abd. Comm.* init.): « Hunc aiunt esse Hebraei, qui sub rege Samariae Achab et impiissima Iezabel pavit centum prophetas ». Il cambiamento in « Iste est ille » è adattamento stilistico al seguente « Iste est tertius ille », fedele traduzione del greco οὗτος ἦν ὁ τρίτος: più ancora la sostituzione di Ocozia al padre suo Acab nella medesima frase è per mettersi in armonia con la seguente reminiscenza storica: « tertius ille dux cui pepercit Elias ». E invero il fatto dei tre ufficiali [13] mandati ad Elia accadde precisamente sotto Ocozia (*IV Re* I, 9-15), mentre il segreto nutrimento dei cento profeti, cominciato sotto Acab (*III Re* XVIII, 4), potè protrarsi nel regno di Ocozia (*III Re* XXI, 53 seg.). Quanto al luogo della sepoltura le vite greche non sanno nulla di preciso; « sepultus est cum patribus suis » dicono

[13] Ognuno dei tre spediti ad Elia è chiamato nel testo greco dei LXX πεντηκόνταρχος come il nostro, identificato con Abdia, nelle vite greche; S. Girolamo (nella Volgata) dice « quinquagenarium principem »; la voce « dux » che adopera invece S. Isidoro tradisce appunto una fonte diversa dalla Volgata.

con frase vaga, de communi. S. Girolamo parla di sua propria personale conoscenza [14]. Da tutto insieme appare che il santo dottor di Siviglia compila sì, ma non senza discernimento.

Nè rinunzia, il dotto vescovo di Siviglia, a lavorare di suo, come a proposito di Giona. Qui, abbandonando affatto la tradizione greca, la quale, chi sa per qual tiro di immaginazione, lo fa nato in un villaggio presso Azoto, morto a Saara o Sarаa, sepolto nella spelonca di Cenez(?!), S. Isidoro segue S. Girolamo nell'identificarlo con quel profeta nativo di Gat Ofer in Galilea, che predisse le riconquiste di Geroboamo II (*IV Re* XIV, 25), e nel porne il sepolcro nella sua medesima patria; ma il breve compendio di tutto il libretto di Giona in rapide, incisive frasi, non senza qualche enfasi rettorica, è tutta fattura del vescovo di Siviglia.

A loro volta le diverse recensioni greche con aggiunte di vario genere impinguano le scarse notizie dell'opuscolo primitivo, che si proponeva soltanto, come appare ancora dal titolo della redazione epifaniana, indicare di che tribù e di che patria fossero i singoli profeti, di che morte siano periti, dove si trovi il loro sepolcro; oggetto che ha manifesta analogia col « de ortu et obitu Patrum » del nostro santo dottore, se pure non fu proprio l'opuscolo greco a suggerirgli l'idea di tutto il libro. I mezzi di cui servironsi i redattori greci per quelle loro amplificazioni sono generalmente assai semplici e chiari. La recensione doroteana ricorda in primo luogo i vaticinii messianici contenuti nel libro di ciascun profeta, citandoli spesso a verbo e accennandone l'adempimento [15]; e poi soggiunge, a conclusione, le notizie « de vita et obitu » in una redazione simile all'anonima (Marchaliana) ma talora più pura. Quella invece che va sotto il nome di Epifanio volge la sua attenzione all'elemento miracoloso, e della maggior parte, non di tutti i profeti, sa riferire qualche « segno » prodigioso del genere di quello, che più sopra riportammo di Osea; del rimanente ben poco aggiunge alle solite notizie « de vita et obitu ». L'ultima « recensio

[14] Ricorda più volte (*Praefatio in Paral.; Comm. in Nahum, prol.; de locis hebraicis*) la perlustrazione di tutta la Palestina da lui fatta in compagnia di dotti ebrei allo scopo di farsene una conoscenza profonda, esatta. Ma specialmente fa al nostro caso il primo pellegrinaggio da lui fatto con S. Paola e comitiva in visita ai luoghi sacri (*Epistola* 118, n. 18).

[15] Sono, alla lettera, quelli stessi che si leggono nella indigesta compilazione di COSMA INDICOPLEUSTE, *Topographia christiana* (MG 88, 260-273), onde appare quanto facile, e direi quasi meccanica, sia stata la composizione dello pseudo-Doroteo.

scholiis Hesychii aliorumque Patrum adiecta », come la chiama lo Schermann, comincia costantemente col dare l'interpretazione etimologica del nome del profeta, e del rimanente si contenta di ritoccare alquanto la lingua.

In complesso la forma più pura, come accennammo, leggesi nel codice Marchaliano e nella fedele compagna, la versione siro-esaplare. Questi due testimoni sono pure i più vicini al nostro Isidoro anche per età. La versione siriaca fu terminata l'anno 617, quando il grande vescovo di Siviglia era nel pieno vigore dell'età e del suo pastorale ministero. Il codice Marchaliano non è datato, e il suo tempo si può solo dedurre dall'esame paleografico di quella sua scrittura così caratteristica, di marca prettamente copta. Per fortuna due papiri ci vennero dall'Egitto, due documenti ufficiali del patriarcato alessandrino, fra i quali. come scrittura, s'inserisce egregiamente il nostro codice: sono due lettere festali in cui la data della Pasqua, che annunziano secondo l'uso, conduce a fissare con ogni probabilità l'una (Museo Britannico Papiro 729) all'anno 577, l'altra (Museo di Berlino Papiro 10677) all'anno 719. Il codice Marchaliano sta più vicino a questa che a quella; va quindi collocato al secolo VII, e piuttosto nella seconda metà che nella prima; di poco più giovane, dunque, che l'età di S. Isidoro. Questo per la materiale scritturazione; quanto al testo ossia alla composizione delle « vitae » già troviamo in ambedue, nel greco e nel siriaco, degli ampliamenti ed aggiunte, che mancano nel « de ortu et obitu Patrum » del nostro santo; per esempio, in Abacuc l'identificazione del profeta scrittore con l'Abacuc del libro di Daniele, portato dall'Angelo a recar il pasto al profeta nella fossa dei leoni, e più di un « segno prodigioso » intorno alle sorti del sacro tempio, fra cui notevole la predizione che avrebbe fine per opera di un « popolo occidentale », allusione manifesta alla conquista romana. Tale pure un τέρας (segno prodigioso) attribuito a Naum per la caduta di Ninive, del quale non ha sentore alcuno il vescovo di Siviglia. E' un genere specialmente caro, come abbiam detto, alla recensione epifaniana, e può pensarsi all'influenza di questa recensione sopra l'esemplare del codice Marchaliano, se non si vuol credere a un progressivo estendersi dell'invenzione di tali prodigi, della quale primo spunto sarebbe quello di Osee, che leggiamo già nei più antichi testi, come in Isidoro [16]. In ogni caso, anche am-

[16] Mancando però nella recenzione dositeana, e nelle altre, come abbiamo osservato, essendo inserito in luoghi diversi, c'è ogni ragione di credere che fosse assente della primitiva composizione dell'opuscolo.

messo che talora il santo dottore abbia deliberamente potuto omettere qualche tratto favoloso che trovava nella sua fonte, (il capitolo su Giona, di cui dicemmo, parlerebbe in questo senso), certo è che il suo scritto più di tutti gli altri a noi giunti si tiene presso alla primitiva purezza della originale composizione. Per la ricostruzione del primitivo testo, chi credesse utile tentarla, il nostro « de ortu et obitu Patrum » renderebbe segnalati servigi.

Viceversa la tradizione greca ed orientale, attentamente confrontata e vagliata, aiuterebbe assai, accanto ai codici latini, ad emendare il testo di Isidoro, che lascia non poco a desiderare anche nell'edizione, per quanto lodevole, dell'Arévalo, specialmente nei nomi proprii di luoghi, più bistrattati dai copisti latini, che dai greci.

3. La versione latina

Per qual via giunse al dotto vescovo di Siviglia il libretto greco delle vite dei profeti, e chi lo volse nella lingua latina? Dal tempo di Giustiniano fino a quello di S. Isidoro l'Africa romana e la parte sud-orientale della Spagna stavano sotto lo scettro di Costantinopoli; e ciò dava occasione, per l'una via o per l'altra, a penetrazione di elementi greci nelle vicine province del regno dei Goti. E' di quel tempo il celebre codice Laudiano degli Atti apostolici, scritto, almeno in parte, in Sardegna. D'altro canto S. Isidoro sembra sapesse almeno tanto di greco da poter comprendere la piana e semplice elocuzione delle « vitae prophetarum », e tradurre perciò direttamente. Ma non va escluso, e ai più sembrerà più probabile, che adoperi una preesistente versione latina. Il breve capitolo « Quibus locis singuli apostoli iaceant » inserito nel codice Fuldense del Nuovo Testamento (dell'anno 546), i cui dati però (notiamolo di passaggio) sono in massima parte toto caelo diversi da quelli dei corrispondenti capitoli del nostro « de ortu et obitu Patrum », può render verisimile che in qualche codice o recensione dell'antica versione latina dei profeti si trovassero premessi o intercalati, tradotti parimente in latino, i capitoli relativi delle greche « vitae prophetarum ». Veramente i pochi manoscritti a noi giunti dell'antica versione latina dei profeti nulla contengono di simile; ma tra l'immensa maggioranza dei codici ancora esistenti al secolo VII e poi irremissibilmente perduti non può negarsi che c'era posto per codici del genere descritto.

A buon conto fra i prologi ai profeti che ancora si leggono nei manoscritti medievali (della Volgata!), se ne leggono alcuni che indubbiamente provengono dalle mentovate « vitae prophetarum ». Citiamone per esempio il primo, al libro d'Isaia :

> Isaias in Ierusalem nobili genere ortus est, ibique prophetavit. Sub Manasse rege sectus in duas partes occubuit, sepultusque est sub quercu Rogel, iuxta transitum aquarum, quas olim Ezechias rex iacto obstruxerat pulvere [17].

Accanto a questo poniamo il brano relativo delle « vitae prophetarum » secondo il tenore concorde di tutte le varie redazioni greche :

> Ἠσαΐας ἦν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ· θνήσκει δὲ ὑπὸ Μανασσῆ πρισθεὶς εἰς δύο, καὶ ἐτέθη ὑποκάτω δρυὸς Ρωγὴλ ἐχόμενα τῆς διαβάσεως τῶν ὑδάτων ὧν ἀπώλεσεν Ἐζεκίας ὁ βασιλεὺς χώσας αὐτά [18]

Come si vede, ad eccezione di due aggiunte : il « nobil genere » del profeta e « ibi prophetavit », che risultano dal libro stesso di Isaia [19], sono i medesimi fatti nello stesso ordine; un testo è traduzione dell'altro. A questi due accostiamo ora un terzo. Ecco le parole stesse con le quali Isidoro conchiude nel « de ortu et obitu Patrum » il capitolo di Isaia : « Iacet sub quercu Ragel [20], iuxta decursus aquarum, quas Ezechias rex mole constructa terrae expulerat ». E' ancora versione dal medesimo testo greco. A conferma, se occorre, osserviamo che S. Girolamo, le cui opere fornirono a S. Isidoro i materiali per tutto il resto dell'articolo su Isaia e per i Latini furono per tutto il medio evo la più copiosa fonte per la conoscenza dei profeti, parla, sì, e più volte, della tragica

[17] Alcuni manoscritti, che contengono questi prologi menziona S. Berger nel suo postumo scritto : *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (Paris 1902) 48. Si leggono almeno in parte anche nelle edizioni della Volgata nel primo secolo della stampa. Non parlo qui dei prologi tratti precisamente dal « de ortu et obitu PP. », diffusissimi nei manoscritti spagnuoli.

[18] Schermann, *Vitae prophetarum fab.*, 8. 41. 60. 68. 104.

[19] Si vede costantemente agire nella corte dei re di Giuda : Is. 7, 37-39. Più espressamente S. Girolamo nel prologo alla sua traduzione di Isaia : « vir nobilis... prophetavit Isaias in Ierusalem », parole che potrebbero suggerire qualche connessione col prologo citato nel testo.

[20] Così Ragel ha l'edizione, e Ραγὴλ legge in greco qualche manoscritto.

morte d'Isaia « segato per mezzo »[21], ma non fiata parola della sua sepoltura e molto meno della quercia di Rogel, neanche nel « de locis hebraicis », dove pure simili sepolcrali notizie riferisce di altri personaggi biblici, ma Rogel non conosce che quale « sorgente nella tribù di Beniamino »[22]. Anche le tradizioni giudaiche, del resto punto povere di fantasia, non hanno alcun sentore della « quercia al fonte di Rogel »[23], che rimane esclusiva proprietà delle viterelle greche e derivati. I due testi latini manifestano così la loro origine. Essi sono, si sarà osservato, due versióni diverse e indipendenti del medesimo testo greco: *transitus* e *decursus* rispondono a due diversi sensi della medesima parola διάβασις, e così *pulvis* e *agger* del sostantivo χοῦς implicito nel verbo χώσας della vita greca: i due traduttori hanno capito in differente maniera la frase greca che stava loro dinanzi. Ma « obstruxerat » ed « expulerat » suppongono persino una diversa lezione del greco; i codici ora noti hanno tutti ἀπώλεσεν che è (un po' liberamente, a senso) *obstruxerat;* ma *expulerat* rende a capello ἀπήλασεν.

Di quegli antichi prodigi latini ai profeti le edizioni[24] ora non offrono che quattro (Is. Jer. Joel Amos), ossia la quarta parte appena; ma non è dubbio, che un tempo dovette anche nella traduzione latina circolare l'intera serie[25]. S. Isidoro non la conobbe, poichè ricorre ad altra versione. Sarebbe quella posteriore al santo

[21] Nel commento ad Isaia 57, 1 (fine del libro XV) e nel commento a Matteo 26, 8 ML 24 e 26 (paginazione diversa nelle tre edizioni di questi volumi del Migne).

[22] Alla lettera R « de libro Iesu » in ML 23; nell'Eusebius, *Onomasticon,* edito dal Klostermann (Berlino 1904) p. 145, lin. 12.

[23] Presso Gerusalemme si mostra ancora « l'albero di Isaia »; ma è un gelso, e presso la vasca di Siloe, non al Rogel, che nell'opinione dell'autore della leggenda è la « fontana della Madonna » (Ain sitti Mariam) più a nord. Il Martirologio Romano fa memoria d'Isaia ai 6 di Luglio coi termini dell'anonimo prologo.

[24] Oltre alle edizioni della Volgata anteriori alla Clementina, delle quali dicemmo sopra, furono pubblicati questi prologi, purtroppo incompletamente, dal Card. G. M. Tommasi (dapprima sotto il nome di J. M. Caro) in *S. Bibliorum... veteres tituli* (Roma 1688) e in *Opera omnia.* vol. III.

[25] Pietro Comestore nella sua celebre *Historia scholastica* cita col nome di « Hieronymus » il prologo di Osea e da altri cava le notizie senza indicare la fonte; ma cita pure talora un'altra redazione col nome d'Epifanio (ML 198, 1403).

dottore? E' improbabile per più ragioni. Ma in ogni caso quando e da chi fu fatta? E si può sperare di ritrovarla nei manoscritti? Sono tutte questioni, che qui non è il luogo di esaminare, ma soltanto di proporre alle giovani generazioni di studiosi, chi bramasse occuparsene, avvertendo che i materiali dai manoscritti latini devono già trovarsi raccolti dal compianto benedettino Donaziano De Bruyne in quella vasta collezione di « Sommaires, Divisions et Rubriques de la Bible latine », ch'egli legò alla Pontificia Commissione per la revisione della Volgata, passata poi all'attuale Abbazia di S. Girolamo in Urbe per il medesimo scopo, o meglio ancora nel « Volume nel quale vengono raccolte e classificate le molteplici Prefazioni ai singoli libri della Volgata », del quale sembrava la detta Commissione annunziare la pubblicazione [26]. A ogni modo bisognerà intendersi, per questi studi, con la nuova Abbazia di S. Girolamo in Urbe, dalla quale il mondo cattolico attende la monumentale edizione critica della Volgata.

Ma per tornare al proprio oggetto del presente articolo, possiamo conchiudere, che tra il IV e il V secolo un ignoto scrittore greco raccolse in un libretto le notizie che potè avere o congetturare intorno alla patria, alla morte, alla sepoltura dei profeti dell'antica legge. Per quanto fosse scarso il valore letterario, ed anche storico, di quella umile scrittura, essa piacque tanto alla pia curiosità dei fedeli, che tosto si propagò per ogni dove, fu da molti rielaborata in varii modi, venne tradotta in altre lingue e così si sparse per tutto il mondo cristiano, dal più lontano Oriente al più remoto Occidente. Venuta a cognizione dell'enciclopedico vescovo di Siviglia, nel testo greco o in una versione latina, se proprio non gli suggerì la prima idea del suo scritto « de ortu et obitu Patrum », certo gliene fornì materiali per molti capi. L'eco di quelle « vite dei profeti », attraverso le varie forme che rivestirono nella loro larghissima diffusione, risuona ancora nei libri liturgici delle Chiese cristiane (Martirologi, Eucologi, Sinassari) dall'Oriente all'Occidente.

[26] Ved. il volume *Alcuni scritti e brevi saggi di studi sulla Volgata pubblicati in occasione del cinquantenario monastico di S. E. il Card. Gasquet* (Roma 1917) 48.

El Florilegio Patrístico del II Concilio de Sevilla

(a. 619)

José Madoz, S. I.

El puesto del II Concilio de Sevilla (13 de noviembre de 619)[1] está en la historia del Derecho. Célebre por varios aspectos, el jurídico es sin embargo el que nimba su recuerdo, — obra genuina de S. Isidoro, elevado exponente de su primacía legislativa, que sigue también en esto el sino de su autor en ver eclipsadas otras facetas de su personalidad para hacer brillar preferentemente la de legislador de la Edad Media. Con su lujo de citas y reminiscencias inicia este Sínodo la utilización del Derecho Romano en los Concilios españoles[2]; englobado muy pronto en la *Hispana*, participa

[1] Las fuentes principales en que se encuentra son: García de Loaysa, *Collectio Conciliorum Hispaniae,* Madrid, 1593, 304-326; J. Sáenz de Aguirre, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis,* III, Roma, 1753, 346-363; F. Arévalo, *S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum Doctoris Opera omnia,* II, Roma, 1797, 526-536; *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae... edita a publica Matritensi Bibliotheca,* Madrid, 1808, 639-656, reimpresa en Migne, *Patrologia Latina,* 84, 593-608; J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones de la Iglesia Española* (latín y castellano), II, Madrid, 1850, 666-685; H. T. Bruns, *Canones apostolorum et Conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII,* Berlín, 1839, II, 68-83. Contiénese también, claro está, en las Colecciones ordinarias, de J. Harduin, *Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum,* III, Roma, 1714, 557-568 y J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio,* X, Florencia, 1764, 555-572. Acerca de la fecha y circunstancias de su celebración, véase E. Flórez, *España Sagrada,* IX, Madrid, 1752, 258 s; F. Arévalo, op. cit. I, 142-145. Para las citas y referencias del presente trabajo sigo la edición citada de Arévalo. Cuando no se indica tomo determinado, entiéndase la referencia al tomo II.

[2] P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien,* II, segunda parte, Ratisbona, 1874, p. 90; P. Sejourné, *Le dernier Père de l'Eglise: St. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du Droit Canonique,* París, 1929, p. 113.

del destino excepcional de esta Colección, conservadora y reguladora del Derecho en España y aun más allá de sus fronteras [3]; sus Cánones tienen encasillado propio en las Colecciones medievales definitivas [4]. No iguala ciertamente al IV Concilio de Toledo en la huella singular que dejó impresa en toda la legislación canónica posterior, ni en su carácter representativo de la reputación isidoriana: en éste aparece el Metropolitano de Sevilla en el ápice de su esplendor [5]. Sin embargo la historia ha registrado la importancia del hispalense. « Concilium eruditum et doctum — dice Loaysa — [6], iuris civilis et canonici sapientia refertum; ita ut appareat a viris eruditione divina et saeculari praestantibus esse editum ». En el conocimiento jurídico que revelan sus cánones, juntamente con el alarde que de tal ciencia hace el libro V de las *Etimologías,* se fundaban los que atribuían a S. Isidoro la paternidad del *Fuero Juzgo* [7].

Pero no es este aspecto del II Concilio de Sevilla el objeto del presente trabajo. Como perla engarzada en su riqueza jurídica, en sus cánones XII y XIII [8] se contiene un debate teológico de interés. Un obispo acéfalo, sirio de nación, se había presentado el el concilio propugnando su error: que no había dos naturalezas en Cristo y que la Divinidad era pasible. Una gallarda argumentación teológica, que se reproduce por todo el canon XIII, hace triunfar la verdad opuesta; y, vencido primero por tal demostración, exhortado más tarde por la caridad y celo de los Padres congregados, rindióse al fin el hereje al influjo de la divina gracia y abjuró de sus errores [9].

[3] Véase el excelente artículo de una de las principales autoridades en la materia, G. Le Bras, *Sur la part d'Isidore de Séville et des espagnols dans l'histoire des collections canoniques, à propos d'un livre récent,* en *Revue des Sciences religieuses* 10 (1930) 218-257, principalmente 252-255.

[4] Asi en el *Decreto* de Graciano; cf. *Corpus Iuris Canonici,* ed. E. Friedberg, I, Leipzig, 1879, *Prolegomena,* p. XXI.

[5] Cf. Arévalo, *Isidoriana,* op. cit., I, p. 146-150.

[6] Op. cit., p. 323.

[7] Cf. Arévalo, *Isidoriana,* op. cit. II, p. 219-225; Montalembert, *Les moines d'occident,* II, Paris, 1873, p. 241. Véanse además, Gams, *op. cit.,* II, parte segunda, p. 90; P. Séjourné, *op. cit.,* p. 100-113; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España,* II, parte segunda, Madrid, 1933, p. 184 s.

[8] Arévalo, p. 526-536.

[9] « Duodecima actione ingressus est ad nos quidam ex haeresi Ace-

La observación de Gams de que todavía no se ha atendido suficientemente a este concilio, y de que las Notas de Aguirre, Ferreras, Flórez y otros, no forman comentario alguno propiamente dicho, valen con mayor razón del debate teológico [10].

Su recuerdo es manjar de eruditos. Juan Hispalense, el corresponsal de Alvaro de Córdoba († 861), cita tres testimonios patrísticos, tomándolos del Florilegio allí contenido: « Sanctus Augustinus contra Priscillianos: Neque enim illa susceptione alterum eorum... Filii natura et una persona. Beatus Leo, apostolicae sedis antistes ad Flavianum Constantinopolitanum: Et sicut forma Dei servi formam non admit, ita forma Dei servi formam non minuit. Et paulo post: Et sicut Verbum ab aequalitate... generis non reliquit » [11]. Fuera de algunas diferencias accidentales, que tal vez se deben a defectos de transcripción, es la misma redacción del II Concilio de Sevilla, con sus variantes características que en su lugar comentaremos [12]. En la contestación de Alvaro de Córdoba a este pasaje se refleja mejor la integridad del texto de S. Agustín [13]. El Hispalense debió de tomarlos inmediatamente de la *Hispana*, ya que poco después, en la misma *Carta* cita al concilio efesino según esta Colección [14].

---

phalorum, natione Syrus (ut asserit ipse) Episcopus, duarum in Christo Naturarum proprietatem abnegans, et Deitatem passibilem asserens; cuius, dum nostris sensibus tanti erroris confusio patuisset, prolatis illi de Incarnatione Domini nostri Iesu Christi testimoniis, Sanctorumque Patrum sententiis recitatis, omni eundem exhortatione ad verae Fidei rectitudinem Sacerdotali modestia invitavimus; qui salutaribus monitis pertinaciter per multos, diuturnosque communionis conflictus retinens, tandem gratia divina edoctus, cunctis coram adstantibus, haeresim propriam abdicavit; duasque Naturas et unam Personam in uno eodemque Domino nostro Iesu Christo confessus est, credens impassibilem Naturam Deitatis, atque in sola humanitate suscepisse infirmitates passionum, et Crucis. Conversus itaque, atque receptus, susceptae Fidei confessionem cum stipulatione iureiurando protulit, atque ab omnibus purgatus apparuit; talique pro merito gaudentes, Christo gratias agimus, quod eundem post pravitatem haeresis ad rectitudinem Fidei Divina gratia promovisset. Quem optamus, ut permanens in Fide Christi, pure ac devotissime conservetur » (ARÉVALO, p. 526).

[10] Op. cit., n. 90.

[11] *Epístola III*, 6, entre las de Alvaro de Córdoba (E. FLÓREZ, *España Sagrada*, t. XI, 1753, p. 97 s.; ML 121, 425 A.).

[12] ARÉVALO, p. 534 s.

[13] *Epìstola IV*, 25 (FLÓREZ, ibid., p. 121; ML ibid., col. 442 C.).

[14] FLÓREZ, ibid., p. 99; ML ibid., col. 426 A.

Más tarde se halla una mención del mismo Florilegio en un tratado litúrgico del abad Bernón de Reichenau, *De varia psalmorum atque cantuum modulatione* [15]. A propósito de la afirmación de las dos naturalezas en una sola Persona en Cristo, se aduce el texto de S. Fulgencio de Ruspe: « Si quis igitur in Domino nostro Iesu Christo aut duas naturas... redemptionis humanae resistat ingratus » [16]; sin que, al parecer, sepa el autor que el texto es de S. Fulgencio, ya que lo cita con la única referencia: *Unde sic legimus in quadam synodo in civitate Spalensi habita* [17]. Más cerca ya de nuestros días, Petavio supo apreciar su valor como autoridad probativa. Hablando de la *comunicación de idiomas* en la Encarnación, dice: « Hispalense secundum concilium in actione tertiadecima uberrime de hac re disputat, ac quae de Christo diversa in Scripturis exponuntur, in humanam divinamque naturam distribuit » [18]. Y más adelante, sobre la pasibilidad de la naturaleza humana en Cristo: « Sic Hispalense concilium secundum, in eo loco quem paulo ante citavimus, diligenter inculcat perpessiones omnes Christi, non divinitatem ipsam affecisse, sed solam hominis naturam » [19]. Vicente de la Fuente, ni siquiera menciona este aspecto interesante cuando habla de él [20].

El benedictino P. B. Gams es el primero en señalar, aunque muy de pasada, algunas sugestivas orientaciones [21]. M. Menéndez

[15] ML 142, 1131-1154.

[16] *Liber S. Fulgentii et aliorum quindecim episcoporum africanorum*, cap. II, 3 (ML 65, 453 A.).

[17] ML 142, 1149 D. En el concilio hispalense, canon XIII (Arévalo, p. 535). — El monasterio de Reichenau fué fundado por S. Pirminio o Pimenio, autor de un pequeño libro catequístico: *De singulis libris canonicis scarapsus* (ML 89, 1030), que ha servido para demostrar su origen español. Al sobrevenir la invasión musulmana, huyó de la España visigoda, y, después de varias andanzas, llegó a las orillas del Rin. Es conocido con el nombre de *Apóstol de los Alamanes*. La mejor parte de su biblioteca que sacó de Epaña, cincuenta códices, la dejó en Reichenau. Cf. J. Pérez de Urbel, *De Patrología española, S. Pimenio,* en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 77 (1920) 132-150; G. Jecker, una recensión de la obra anterior en *Historisches Jahrbuch,* 45 (1923) 48; G. Jecker, *Die Heimat des Hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen,* Münster, 1927.

[18] *Dogmata Theologica, De Incarnatione,* lib. IV, cap. 16, 8 (T. V, París, 1866, p. 569).

[19] Ibid. p. 570.

[20] *Historia eclesiástica de España,* t. II, Madrid, 1873, p. 259 s.

[21] *Op. cit.,* p. 83-90.

y Pelayo no se olvidó de reservar su puesto al debate antiacéfalo en su *Historia de los Heterodoxos españoles,* del cual presenta un breve extracto, aunque sin notar que condensa el texto [22]. Otro benedictino, P. Séjourné, especialista en S. Isidoro, que en su reciente monografía sobre el Metropolitano de la Bética, ha subrayado la importancia canónica del II Concilio hispalense, añade nuevas apreciaciones de valor acerca de su aspecto teológico [23]. El P. Z. García Villada las hace suyas en un capítulo de su *Historia Eclesiástica de Epaña* [24].

Sin embargo, los contemporáneos y la tradición más inmediata a este concilio, vió en él este valor teológico como su nota característica. S. Braulio en el *Elogio* de S. Isidoro, es lo único que subraya de aquella asamblea : « Quo vero flumine eloquentiae, et quot iaculis divinarum scripturarum, seu Patrum testimoniis Acephalitarum haeresim confoderit, Synodalia gesta coram eo Hispali acta declarant. In qua contra Gregorium praefatae haeresis antistitem eam asseruit veritatem » [25]. Más explícito es todavía el *Anónimo toledano,* quien en su *Crónica* nota a la era 650 :

> Isidorum Hispalensem metropolitanum episcopum clarum doctorem Hispania celebrat. Qui, anno VII praefati principis Sisebuti contra Acephalorum haeresim magna auctoritate Ispalim in secretario sancte Iherusalem concilium agitat atque pro veridicis doctorum testimoniis Sirum quemdam acephalum episcopum suprafatam heresim vindicantem exuperat et vera concilii asserta confirmans eius eloquia dampnat atque a pristino errore prefatum pontificem diu insequendo perpetualiter liberat [26].

Y es que a pesar del aparente carácter accesorio y episódico con que se ofrece este incidente que provoca el alegato teológico [27], bien se ve, a poco que de cerca se le examine, que fué el punto céntrico a donde convergía la atención del Concilio y de su Presidente. Las causas de la Fe, lo sabemos por el Concilio IV de

[22] T. II², Madrid, 1917, p. 192 s.

[23] *Op. cit.*, pp. 95-99.

[24] T. II primera parte, Madrid, 1932, pp. 164-167.

[25] Arévalo, op. cit., t. I, p. 9.

[26] MGH, *Auct.* XI, 339 s.

[27] « Duodecima actione ingressus est ad nos quidam ex haeresi Acephalorum, natione Syrus (ut asserit ipse) Episcopus », se cuenta como incidentalmente en el canon XII (Arévalo, p. 526).

Toledo, eran la principal razón de estas asambleas [28]; la *Regla de Fe*, que abría todas las deliberaciones, era su primera preocupación y el fundamento sobre que se alzaba después toda la construcción disciplinar [29].

Estas normas generales debieron en su tanto aplicarse al sínodo provincial hispalense. La amplitud y solemnidad que reviste el debate teológico a partir del canon XII lo demuestra palmariamente. El tono y decisión con que se afronta la contienda, el plan, de grandes líneas, con que se lleva adelante la argumentación, la precisión lapidaria con que se formula la profesión de fe antiacéfala, y las conclusiones sintéticas de cada sección, todo este aparato, que no desdice de la solemnidad ecuménica de los grandes concilios de la Iglesia universal, prueba el empeño que robaba toda la atención teológica del Sínodo hispalense. Dos tercios de toda la extensión conciliar ocupa la disertación antiacéfala, cuya importancia y proporciones fueron causa sin duda alguna de que este debate teológico fuera la característica del concilio para sus primeros historiadores, como lo hemos ya notado [30].

El autor de esta exposición teológica, como de todo el contenido canónico, es S. Isidoro. Y no solamente porque a él, como a Presidente del Concilio se deba, por eficiencia moral cuanto en éste se prescribe, sino que, en efecto, de su pluma brotó el caudal escriturístico y patrístico que aquí campea. Efectivamente, aun cuando no lo consignaran expresamente los testimonios de Braulio y el *Anónimo toledano*, lo está proclamando a voces el contenido

[28] «Ita tamen ut si causa Fidei est, aut quaelibet alia Ecclesiae communis, Generalis totius Hispaniae, et Galliae Synodus convocetur; si vero, nec de Fide, nec de communi Ecclesiae utilitate tractabitur, speciale erit Concilium uniuscuiusque Provinciae, ubi Metropolitanus elegerit peragendum», Canon III (ARÉVALO, p. 553).

[29] «Ut post professionem Fidei, sequentia operis nostri nota, quasi super fundamentum firmissimum, disponatur», *Ib.* Introducción (ARÉVALO, p. 551).

[30] No estamos, por lo mismo, de acuerdo con el parecer de Flórez, quien opina no haber sido ésta la causa de la convocación del Concilio, t. IX, p. 258. Bien pudo relegarse a segundo término la discusión y la contienda con el Acéfalo, para reservarle tiempo más holgado y mayor madurez de examen, resueltas antes las causas menores, de orden disciplinar. Esto es lo que rectamente observa también ARÉVALO, op. cit., t. I, p. 144, aunque no razona ulteriormente su parecer.

doctrinal: la riqueza y propiedad de las citas en el alegato escriturístico del canon XIII, por no citar más que un indicio, delata la misma mano que trazó el cuadro apologético del *De Fide Catholica ex veteri et novo Testamento, contra iudaeos,* con no menor certeza que los cánones disciplinares anteriores revelan al autor del libro V de las *Etimologías.*

Analizar, por lo mismo, esa discusión dogmática, es describir un rasgo, siquiera sea ligerísimo de la fisonomía polifacética de S. Isidoro de Sevilla. Dentro todavía del debate teológico, hay un Florilegio patrístico no exento de interés. He ahí pues el plan de esta breve exposición.

Puede extrañar a primera vista la presencia de este obispo, portador en España de una herejía netamente oriental, y es un caso curioso de las relaciones entre España y el Oriente en aquella época. Cierto que éstas no eran raras. El comercio, la guerra, la política, el influjo cultural acortaban las distancias entre los extremos de aquel mundo civilizado. Por los ríos de la Península ascendían las navegaciones orientales dejando en pos de sí una estela de riqueza y de cultura. Sevilla, Córdoba y Zaragoza, entre otras ciudades, deben en parte a su posición ventajosa su esplendor cultural de aquellos siglos.

Grandes figuras del saber visigodo, o provenían de Oriente o habían bebido su cultura en el mundo oriental. Por citar solamente algunos ejemplos, Liciniano, obispo de Cartagena, fuera o no súbdito griego, murió en Constantinopla [31]. San Martin de Dumio, oriundo de Panonia, era de formación oriental [32]. Juan Biclarense se formó humanísticamente en Constantinopla durante su adolescencia [33], como se echa de ver también por su *Crónica* [34]. San Leandro desempeñó en la misma ciudad imperial comisiones

[31] S. Isidoro, *De viris illustribus,* cap. XLII (G. von Działowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker,* Münster, 1898, p. 76). Acerca de Liciniano véase el estudio y la edición crítica que acaba de publicar de sus Cartas el P. A. C. Vega, *Epistulae Liciniani Episcopi Carthaginensis* (*Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini veteris et medii aevi,* Fasc. III), Monasterio del Escorial, 1935.

[32] S. Isidoro, *De vir. ill.,* XXXV (Działowski, p. 58-60); Gregorio de Tours, *Historia Francorum,* lib. V, cap. 37 (MGH, *Script. rer. Merov.* t. I, p. 229); C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift, De correctione rusticorum,* Christiania, 1883, Einleitung, I-XXI.

[33] S. Isidoro, *De vir. ill.,* XLIV (Działowski, p. 77-79).

[34] MGH, *Auct.* XI, 207-220.

en negocios de fe [35], donde conoció al que después había de ser San Gregorio Magno [36], y donde le retuvieron otros asuntos no bien esclarecidos todavía [37].

Más en particular, por lo que toca al dogma y a la Religión, el Concilio de Narbona, del tiempo de Recaredo, habla de godos, romanos, sirios, griegos y judíos, en la prescripción que formula sobre la santificación del Domingo [38]. Juan, obispo de Tarragona, exponía al papa Hormisdas sus preocupaciones por los orientales, como se ve por la respuesta que le dirigió a quel Pontífice [39].

Cuán sospechosos fueran, finalmente, a S. Isidoro los orientales de su tiempo lo prueba este juicio que deja caer de pasada sobre ellos, como una losa: « cuius haeresis peste (de los acéfalos) plurimi hactenus orientalium languent » [40].

El caso del acéfalo en Sevilla debió de ser sumamente raro en el Occidente. El Monofisismo, antes del crudo que enseñaron los protestantes luteranos, fué un error esencialmente oriental. A. D'Alès, en su muy documentada obra *De Verbo Incarnato* [41], no encuentra sino estos ecos del mismo, reflejados en los dos documentos siguientes: la cuestión de Pedro Lombardo, *In 3 d., 10*: *An Christus secundum quod homo sit persona vel aliquid* [42], y el Concilio Turonense de 1163, en el cual Juan Cornubense delató a Alejandro III a los que afirmaban: « quod Christus, secundum quod homo, non est quid » [43]. Es verdad que el esclarecido autor no cita el caso del II Concilio de Sevilla.

Tampoco dejó vestigios su propaganda, si es que alguna tuvo en la Península. En 839 celebróse un Concilio en Córdoba, cuyas

[35] S. Isidoro, *De vir. ill.*, XLI (Działowski, p. 72-76).

[36] *Greg. Reg., Ep.* V, 53 a (MGH, *Epist.* t. I, p. 353).

[37] Cf. Działowski, p. 74, nota 3.

[38] « Ut omnis homo, tam ingenuus quam servus, Gothus, Romanus, Syrus, Graecus, Iudaeus, die Dominico nullam operam faciat » Canon IV (*Collectio Canonum Ecclesiae Hispaniae,* col. 659 s.).

[39] Flórez, *España Sagrada,* XXV, Apéndice VIII, p. 204 s.

[40] S. Isidoro, *Crónica,* n. 111 (MGH, *Auct.*, XI, p. 473). Séjourné descarga, no sé por qué, toda la acusación sobre los *sacerdotes,* traduciendo así a S. Isidoro: « ... Jusqu'en ce temps la plupart des prêtres orientaux sont des Acéphales », *op. cit.*, p. 126: pero S. Isidoro nada dice aquí de sacerdotes.

[41] París, 1930, p. 155.

[42] ML 192, 777.

[43] Mansi, XXI, 1188 B.

Actas, muy mutiladas, dió a luz el P. E. Flórez, tomándolas de un códice gótico Legionense [44], contra ciertos acéfalos, que no tenían con el de Sevilla nada de común si no es el nombre. Formaron una pequeña iglesia cismática en Egabro (Cabra); y, entre otros graves errores, negaban el culto a las reliquias de los Santos, y propugnaban diversas aberraciones de orden disciplinar.

I

Por su armonía y proporción de líneas, la demostración antiacéfala del II Concilio de Sevilla es el primer ejemplo que hallo en la Historia,de una argumentación teológico-positiva, de relativa extensión, arquitectónicamente planeada y construída. Vale la pena de describirla sucintamente.

La exposición completa, que llena exactamente la sesión o canon XIII, forma un todo aparte, de color netamente teológico, que contrasta vigorosamente con el tono jurista y canónico en que se desenvolvió todo el fondo del concilio. Dentro ya de ese debate doctrinal antiacéfalo, las líneas no pueden ser más precisas y definidas, ni su desarrollo más exacto y acabado: proposición del tema por probar; enunciación de las dos fuentes de la revelación, Escritura y Tradición; exposición detallada del contenido de las mismas, con abundancia de pruebas y orden cuidadoso hasta el extremo, según la cronología, cuando se aducen los Padres; conclusión, finalmente, que recopila el fruto de todo el raciocinio.

No se trata, entiéndase bien, de atribuír en esta argumentación del sínodo hispalense al Metropolitano de Sevilla, el sentido crítico y la acribía rigurosa impropia de su época y... de su propio estilo. Ya veremos algunos ejemplos en que peca contra tales leyes. Nadie busque aquí exégesis avisada, crítica depurada de textos, riguroso análisis filológico, que impongan un resultado científico tal cual lo exigimos en una monografía moderna. Pero la argumentación positiva teológica, según la perfección que entonces podía dársele, de una abundante exuberancia, bien escogida y ordenada de citas escriturísticas, sobria y atinadamente comentadas, de una falange de autoridades patrísticas, certeramente seleccionadas por su autoridad y representación geográfica, en armónico Florilegio, todo esto enmarcado en un plano que se piensa y

[44] *España Sagrada, XV,* Prólogo, en ocho páginas, sin numeración.

madura con reflexión equilibrada, está en la sesión XIII del Concilio de Sevilla. Cosa semejante, en su conjunto, no se halla en la época patrística.

Indicado brevemente el motivo de la argumentación, sienta el Santo Doctor la *Tesis,* que hoy diríamos, con toda nitidez:

> Contra quorum blasphemias oportet nos in unam Personam Christi geminae naturae proprietatem ostendere, passionemque eius in sola humanitatis susceptione manifestare [45].

Una ceñida fórmula de fe, admirable por su rigor y precisión dogmática, que tiene en su plano todo el aire de familia de los Símbolos toledanos, fija las posiciones de la ortodoxia:

> Ergo (sicut immaculata Fides, et Sancta Dei Ecclesia docet) confitemur Dominum nostrum Iesum Christum intemporaliter ex Patre Deo natum, temporaliter ex utero gloriosae Virginis Mariae hominem editum; et ob hoc in una subsistente Persona Duas Naturas habentem, Deitatis, qua ante saecula genitus est, humanitatis, in qua diebus ultimis editus est; in illa, secundum formam Dei, in ista, secundum formam servi consistens; in illa Patri manens aequalis, in ista sine peccato similis nostrae conditionis; in illa invisibilis; in ista visibilis; in illa inviolabilis, in ista passibilis; in illa ex qua mori non potuit, in ista, in qua mortem suscepit [46].

Y al punto viene la división general del raciocinio. Dos son las partes que hay que probar: la dualidad de las naturalezas en Cristo; y que sólo la humanidad era pasible. Según esa división se ordenan en primer término las autoridades escriturísticas, después siguen las de los Santos Padres:

> Cuius geminae Naturae distinctio primum ex Litteris Legis, deinde ex Prophetis, et Evangelicis atque Apostolicis depromenda est paginis. Ut ea quae asserimus, non argumentis, sed exemplis Scripturarum firmemus [47].

El orden brilla en todos los pormenores: la Ley (Exodo, Génesis), los Salmos, los Proverbios, los Profetas; el Evangelio, S. Pablo. Diecinueve testimonios escriturísticos se alinean para probar la primera parte [48]. Al final se concluye metódicamente:

> Ecce ex utroque testamento duae Naturae in Christo, Divinitatis una,

[45] ARÉVALO, p. 526.

[46] ARÉVALO, p. 526 s.

[47] ARÉVALO, p. 527.

[48] No queremos dejar pasar en silencio dos breves incisos aquí aducidos del Símbolo Apostólico, que han reportado su utilidad a los investi-

altera humanitatis; quae quidem gemina unam fecit Personam, quia unus idemque mediator Dei, et hominum homo Christus Iesus [49].

A continuación, la prueba también escriturística de la segunda parte, que reflejamente se enuncia:

Iam vero de Passione eiusdem Salvatoris nostri, et Domini Iesu Christi, quam in sola humanitate, non in Deitate sustinuit (sicut superius) Legis, et Prophetarum auctoritas, Evangeliorum quoque, et Apostolorum praedicatio adhibenda est [50].

Con la misma sucesión ordenada y simétrica: la Ley (Génesis), los Salmos, los Profetas; los Evangelios (« Transeamus inde ad Evangelia »), S. Pablo, S. Pedro. Total catorce testimonios.

La conclusión de rigor: « Ecce perpatuit de Filio Dei, quod passus est, quod mortuus est, Corporis hoc tantum fuisse, non Deitatis » [51], es al mismo tiempo una transición para una paráfrasis más personal y extensa, que añade el Santo sobre otros siete testimonios de la Escritura acerca de la pasibilidad de la naturaleza humana de Cristo [52].

La conclusión general al argumento de Escritura sirve de gozne entre él y el patrístico:

Prolatis ergo Novi, ac Veteris Testamenti testimoniis, in quibus duae Naturae Christi patefactae sunt in una subsistentes Persona, in quibus et Passio eius apparuit in homine solo expleta; deinde oportuit sententias subnecti Sanctorum Patrum, qui in sacris Litteris ingenti gloria refulserunt; ut etiam eorum traditione perpateat, quia Dominus Noster Iesus Christus ex duabus Naturis, et una Persona subsistit, et quia mortem et Passionem in sola Carne suscepit [53].

Notemos, antes de pasar adelante, que esta demostración escriturística no es un recuento árido y descarnado de textos. To-

---

gadores (Cf. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, ed. 3, Breslau, 1897 § 54, nota 131, pág. 65; F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, t. I, 1894, p. 156, t. II, 1900, p. 460, nota 43): « Item in ipso initio Apostolici Symboli geminae sic ostenditur in uno eodemque Christo Naturae distinctio Deitatis ex Patre, dum dicit: *Credo in Deum Patrem Omnipotentem et in Iesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum;* humanitatis ex Matre, dum dicit: *Natum de Spiritu Sancto ex utero Mariae Virginis* », (ARÉVALO, p. 528).

[49] ARÉVALO, p. 528.

[50] *Ibid.*

[51] ARÉVALO, p. 530.

[52] ARÉVALO, p. 530-532.

[53] ARÉVALO, p. 532.

dos ellos se esclabonan y se hacen valer para el fin propuesto con una exégesis sobria y vigorosa. Véase un ejemplo:

> Prophetia quoque in Psalmis Passionem Christi in Carne sola sic asserit: *Foderunt manus meas, et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea.* Ubi non Deitatis, sed tantum crucifixi Corporis iniuria intelligitur. Ibi enim in membrorum significatione sola Caro clavis suspensa in ligno, atque suffixa pronuntiatur. Sicut et apud Hieremiam legitur: *Venite, mittamus lignum in pane eius;* id est, Crucem in Corpore eius. Neque enim Divinitas ligno suspendi potuit, sed sola utique humanitas Cruce suffixa pependit [54].

La argumentación patrística, por el contrario, se ofrece escueta, con los contornos fijos de un Florilegio, bien escogido y ordenado todo él cronológicamente. Los dos puntos se prueban a la vez sin nueva división de partes. Las propiedades de este Florilegio, es lo que vamos a estudiar inmediatamente.

Cierra el debate la conclusión general, con la satisfacción y ajuste del matemático que corona su demostración con el colofón de rigor: *Quod erat demonstrandum*:

> Haec quidem, quae tam Divinae Scripturae, quam etiam sanctorum Patrum eloquia docuerunt, Decretis nostris breviter inserta protulimus, demonstrantes geminam Carnis, et Deitatis Naturam in una Domini, et Salvatoris nostri Persona, passum quoque eundem in ea Natura, quae corporis est; non passum in ea Natura, quae Deitatis est [55].

Varias apreciaciones se han publicado últimamente acerca del uso de la argumentación escriturístico-patrística en la antigüedad [56]. No pocos pasajes patrísticos pudieran aducirse que preludian ya en forma condensada una argumentación escriturístico-patrística. El ciclo de la controversia nestoriana nos brindaría brillantes ejemplos. En los Padres de Efeso es frecuente el díptico οἱ πατέρες καὶ ἡ Γραφή. Y S. Cirilo en su tratado *De recta fide ad Reginas* tiene una extensa argumentación escriturística que sigue inmediatamente a otra deducida de testimonios patrísticos [57]. Otros han hecho desfilar en sus tratados, en exégesis de amplios pliegues, co-

[54] Arévalo, p. 529.

[55] Arévalo, p. 535 s.

[56] En tonos un tanto pesimistas en A. Landgraf, *Les preuves scripturaire et patristique dans l'argumentation théologique*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XX (1931) 287-292; más equilibrados en H. du Manoir, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, en *Recherches de Science religieuse*, XXV (1935) 555-559.

[57] MG 76, 1222 s.; Ed. Schwartz, ACO, I, 1, 5.

piosas series de textos escriturísticos, como sucede en varios capítulos del libro I *De Trinitate*, de S. Agustín, sobre la *forma del siervo* y la *forma de Dios* [58]. Orígenes pudiera ofrecernos ejemplos análogos en su *Tratado contra los Monofisitas*, a los monjes de Alejandría [59]. En Justiniano abunda el argumento por citas patrísticas: la mitad de sus obras está formada por ellas. Su *Liber adversus Originem* [60] y la *Confessio rectae fidei* [61], con la cual guarda relación, como veremos más adelante, el Florilegio hispalense, arguyen extensamente de la Escritura y los Padres. Efrem de Antioquía [62] usa ampliamente también de la doble argumentación.

Pero el trazado reflejo y nivelado, la construcción y armonía arquitectónica, la síntesis torneada en todos sus pormenores del debate antiacéfalo del II Concilio hispalense, hacen de él el primer ejemplo de esta argumentación doble en la Historia.

Es, por otra parte, una genuina representación de la fisonomía teológica del Doctor de Sevilla. Por encima de las mil reminiscencias que en este alegato se observan de diversas exposiciones patrísticas: el *Libellus de Incarnatione Dei Verbi* [63], que algún tiempo corrió bajo el nombre augusto de S. Atanasio y hoy, después de Caspari, se tiene ya generalmente por obra de Apolinar de Laodicea [64]; los contrastes y paralelismos entre la *forma Dei* y la *forma servi*, de S. Augustín, en su primer libro *De Trinitate* [65] y en otros pasajes de sus obras; de S. León M. en su *Carta* « Promisisse me memini », al emperador León [66]; de Fulgencio Ferrando, diácono de Cartago, en su *Carta a Anatolio* [67]; y, sobre todo, de los *Diálogos contra los Nestorianos*, de Juan Majencio [68] y de la *Confessio rectae fidei* de Justiniano [69], impera la síntesis ordenada y de asimilación, que domina toda la obra de quien por testimonio

[58] ML 42, 825-844.

[59] MG 86 a, 1103-1146.

[60] MG 86 a, 945-994; ML 69, 177-226.

[61] MG 86 a, 993-1035; ML 69, 225-274.

[62] Focio, *Bibliotheca*, MG 103, 966-1024.

[63] MG 28, 25-30.

[64] Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Friburgo de Br. 1912, p. 58.

[65] ML 42, 825-844.

[66] ML 54, 1155-1173; Schwartz, ACO, II, IV, 113-119.

[67] ML 67, 889-908.

[68] MG 86 a, 116-158; Schwartz, ACO, IV, II, 14-44.

[69] MG 86 a, 993-1013; ML 69, 225-245.

propio escribía « ex veteris lectionis recordatione . . . stylo maiorum »[70].

Pero en la argumentación del Concilio de Sevilla hay algo más que reminiscencias, asimilación y síntesis. Esa exposición, de redacción dogmática neta, impecable, lapidaria, está muy en su punto en España y en la época de los Concilios españoles. El primer tipo de la literatura de *Sentencias*, esfuerzo generoso por reducir a sistema todo el caudal disperso en las obras de los Santos Padres, y que, armonizado más tarde en las *Sumas*, tan larga descendencia había de dejar en pos de sí, brotó de los Padres españoles principalmente: Isidoro de Sevilla, Tajón de Zaragoza, Julián de Toledo[71]. Esta primera sistematización de la Escolástica es una de las mayores glorias de la llamada escuela de Sevilla[72]. Ningún otro marco más propio pudo hallar que éste la gallarda argumentación teológica que comentamos[73].

[70] Prefacio a las *Etimologías* (ARÉVALO, t. III, 1).

[71] Cf. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *S. Isidoro, Discurso leído en la Academia Hispalense de Sto. Tomás de Aquino*, en octubre de 1881 (*Estudios de Crítica literaria*, t. I[3], Madrid, 1927, p. 147 s.); M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I. I, Friburgo de Br., 1909, p. 145; ID. *Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo de Br. 1933, p. 23; J DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, París, 1914, p. 25 y 76.

[72]) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. I, vol. I, Madrid, 1891, p. 37, nota 2.

[73] Las mismas cualidades de armonía, unidad y orden brillan en otro alegato análogo al presente, del IV Concilio de Toledo (a. 633). Séanos permitido detenernos un momento en él, que también es de S. Isidoro y reproduce, en pequeño, toda la redacción y marcha general, hasta en el detalle de contener un breve Florilegio patrístico, propios del Concilio II de Sevilla. La argumentación teológica a que nos referimos hállase en el Cap. X (ARÉVALO, 557 s.). Trata de inculcar a los sacerdotes la práctica de recitar todos los días y en público la oración dominical. La mención de que hay algunos sacerdotes que no lo hacen, le sirve de introducción y lema. Sigue al punto la autoridad de la Escritura en las palabras de S. Pablo, *I Tesalonicenses*, 5, 17, que se citan libremente, para hacer ver que se impone el precepto de la oración, y en las de Jesucristo, *Evangelio de S. Mateo*, 6, 9, donde se enseña el modo de orar. Esto mismo, continúa, enseñaron con su interpretación los Santos Padres, y en particular los Doctores más insignes. Y a continuación aduce: a S. Cipriano, *De oratione dominica*, 18 (ML 4, 532; CSEL III, 1, p. 180 s.); a S. Hilario, cabalmente en otro texto, venerable fragmento también, como el del II Concilio de Sevilla,

II

La literatura de los Florilegios dogmáticos obtiene últimamente un trato de favor en la moderna investigación científica [74]. El Florilegio del Concilio de Sevilla no ha entrado todavía en el ámbito de su campo visual. Unas líneas de Gams [75] y un par de

---

de una obra desaparecida del Obispo de Poitiers (Cf. A. FEDER, CSEL LVI, 231); a S. Agustín, *Enchiridion ad Laurentium*, cap. 71 (ML 40, 265). Y, recopilando todo lo dicho en síntesis luminosa, concluye: « Ergo sicut Christus praecepit, sicut Apostolus admonuit, et quemadmodum Doctores Ecclesiastici instituerunt, quia quotidie, vel cogitatione, vel verbo, vel opere delinquimus, quotidie hanc orationem effundere in conspectu Dei debemus ».

[74] He aquí las publicaciones más importantes sobre esta materia: T. SCHERMANN, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII. Jahrhundert*, en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. N. F., t. XIII, 1, Leipzig, 1904: no es una historia perfecta; no era el tiempo de hacerla todavía, sino un recuento de los Florilegios dogmáticos, útil para una iniciación y mirada de conjunto. Debe completarse con las atinadas observaciones, adiciones y rectificaciones que al juzgar esa obra hizo F. DIEKAMP en *Theologische Revue*, IV (1905) Sp. pp. 445-450. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, pp. 206-210. R. DEVREESSE, *Chaines exégétiques grecques* en el *Dictionnaire de la Bible*, Supplement, I, París, 1928, pp. 1084, pp. 1084 s., y F. DIEKAMP, *Florilegien* en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Friburgo de Br., 1932, pp. 44 s., proponen una síntesis segura sobre lo que son los Florilegios. — Al hacer el estudio de algún Florilegio en particular, exponen enseñanzas útiles sobre la literatura de los Florilegios: L. SALTET, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, VI (1905) pp. 289-303; 513-536; 741-754. F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum De Incarnatione Verbi*, Münster, 1907. F CAVALLERA, *Le dossier patristique de Timothée Elure*, en *Bulletin de litterature ecclésiastique*, 1909, pp. 342-359. F. C. CONYBEARE, *The Patristic testimonia of Timotheus Aelurus*, en *Journal of theological Studies*, 1914, pp. 422-432. W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tubinga, 1923. R. DRAGUET. *Julien d'Halicarnasse*, Lovaina, 1924, pp. 83-85. E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431. Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*, en *Abhandlungen d. Bayerischen Ak. d. Wissensch., Philos.-philolog. und histor. Klasse*, t. XXXII, 6, 1927. Id. ACO, I, I, 1, Berlín-Leipzig, 1930, Prefacio, pp. XII s. H. DU MANOIR, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*, en *Recherches de Science religieuse*, XXV (1935) 441-461; 555-559.

[75] *Op. cit.*, p. 88 s.

páginas de Sejourné [76] con breves, aunque útiles indicaciones, es cuanto posee la crítica en su haber sobre este punto. Sin que ofrezca problemas de resonancia, comparables, por ejemplo, a los de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, no carece éste de interés por varios aspectos.

Como vamos a verlo a continuación, son veinticinco los testimonios patrísticos que se citan, bien seleccionados para el fin probativo a que se destinan, provenientes de diez Padres, de los de más renombre en la tradición; muchos de ellos de frecuente aplicación en el argumento patrístico; otros, únicos representantes de obras hoy perdidas; algunos, única prueba extrínseca de la autenticidad de un Sermón importante de S. Augustín. Ordénanse cronológicamente, muy en conformidad con el estilo armónico de su coleccionador, que ponía luz y orden en cuanto tocaban sus manos. Su procedencia, finalmente, y las demás circunstancias que los rodean, concurren a caracterizar nuevos aspectos del Doctor Hispalense.

Casi todos los textos habrá que citarlos por entero, para hacer ver lo que se trasforman en la adaptación que de ellos se hace al fin propuesto.

S. Hilario de Poitiers

Encabeza la serie un texto célebre, que ha provocado una serie de problemas:

> Sanctus ergo Hilarius in Explicatione Epistolae ad Timotheum sic loquitur: *Nam et cum dicit Scriptura, homo Christus; et cum dicit, Christus mortuus est; et cum dicit, Verbum Caro factum est; non est spoliandus per fraudulentiam legentis expositionibus suis sermo. Nam ubi homo Christus est, praecedit mediator Dei, atque hominum; ut ex utroque, Deo, et homine unus subsistat, sitque inter hominem, et Deum medius, confessione in se utriusque Naturae. Ubi vero Christus mortuus est, subiicitur*: Qui surrexit, qui est in dextera Dei. *In morte eius, carnis nostrae infirmitas est, in resurrectione virtus eius, in consessu Dei dignitas* [77].

Los Maurinos, en su edición de las obras de S. Hilario de Poitiers [78], afirman sin duda su autenticidad, aunque no se atrevían a deducir de ahí que S. Hilario hubiera escrito un Comentario a las Epístolas de S. Pablo: bastaría tal vez con admitir que el Santo

[76] *Op. cit.*, pp. 97-99.

[77] Arévalo, p. 532.

[78] *Sancti Hilarii Pictavorum episcopi Opera*, París, 1693.

Obispo de Poitiers hubiera comentado algunos pasajes de las mismas en alguna obra que no llegó hasta nosotros [79]. Los Cardenales Mai y Pitra fueron más adelante. El primero ve en la cita del Concilio de Sevilla un argumento a favor de la autenticidad de un fragmento griego, también atribuído a S. Hilario en un códice griego [80]. El Cardenal Pitra, para probar que los fragmentos de *Comentarios a las Cartas de S. Pablo,* que publica [81], eran de S. Hilario, acudía como a argumento definitivo a la cita del Concilio hispalense [82]. Gams [83] parece indicar que el fragmento hispalense pertenece al *Comentario a las Cartas de S. Pablo,* de Teodoro de Mopsuestia. De hecho los fragmentos publicados por Pitra pertenecen, parte a una traducción latina de Teodoro de Mopsuestia, parte al Ambrosiaster [84]. Pero nada tiene que ver con ellos el fragmento sevillano.

[79] En el Prefacio de la edición citada, n. 27, p. IX, dicen: « Probabilior esset ambigendi ratio an Hilarius in epistolas Pauli scripserit. Nam Concilium Hispalense II, can. 12 (sic) illius ex epistolae ad Timotheum explicatione verba sic laudat: *Sanctus ergo Hilarius, in Explicatione epistolae ad Timotheum sic loquitur: Nam et cum dicit Scriptura etc.* Nostrum porro Hilarium omnino sapit fragmentum illud, quod cum aliis ad calcem Operum illius edendum curabimus.... ». En efecto en la col. 1366 lo transcriben, y notan: « Haec porro Hilarii nostri esse, puto, non ambiget, qui in ipsius lectione prorsus peregrinus non erit, aut etiam qui cum his alia ipsius verba lib. X de Trinitate n. 66 compararit. An vero totam ad Timotheum exposuerit epistolam dubitare per nos licet ». Y en el Prefacio, n. 27, p. IX concluyen: « ... neque ex Hispalensis concilii testimonio necessario concluditur, Hilarium in Pauli epistolas edidisse commentarios; sed tantum in operibus quorum iacturam novimus ac dolemus, quosdam ex eis locos exposuisse. Quamquam Hispalensis Concilii verba aliud quid sonare fatendum est ».

[80] « Iam vero sanctum Hilarium commentarios scripsisse in Pauli epistolas adfirmabat hispalense concilium II, can. 13 », A. MAI, *Spicilegium Romanum,* t. VI, Roma, 1841, *Praef.,* p. XXXV.

[81] J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense,* t. I, París, 1852, pp. 49-159.

[82] « At dubium omne sustulit concilium Hispalense II, qui, S. Isidoro praeside conceptis verbis laudavit: *sancti Hilarii Explicationem epistolae ad Thimotheum.* Idem demum nuperrime confirmavit Maius » (y copia la cita y el testimonio de Mai poco ha trascrito), J. B. PITRA, *Spicilegium Solesmense,* t. I, Praef. p. XXVI.

[83] *Op. cit.,* p. 88.

[84] Cf. I. H. REINKENS, *Hilarius von Poitiers,* Schaffhousse, 1864, pp. 273 s.; GAMS, *op. cit.,* p. 50 s; M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur,* IV, 1, Munich, 1914, p. 300; O. BARDENHEWER, *Geschichte der*

El argumento más poderoso, tal vez, que se esgrime contra la existencia de un Comentario paulino de S. Hilario de Poitiers, es el silencio de S. Jerónimo sobre él en su *De viris illustribus* (c. 100). No niego su valor; pero, sea lo que fuere de las causas de ese silencio, las razones en pro de la autenticidad del fragmento sevillano me parecen poderosas. Son las siguientes: Posee la garantía de una firme tradición manuscrita [85], y lleva impreso el carácter del Santo Obispo de Poitiers, como puede verse por este pasaje paralelo del *De Trinitate* lib. X, 66:

> Incautae igitur atque ignorantis opinionis nostrae fidem Apostolus formans, ita confessionis huius sacramentum locutus est: *Nam etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei.* Praedicans enim filium hominis Dei Filium, qui cum ex dispensatione homo esset, maneret tamen ex natura Deus; eumdem ex infirmitate crucifixum ait, qui ex virtute Dei viveret; ut cum infirmitas esset ex forma servi, et natura maneret ex Dei forma, et qui cum esset in forma Dei, assumpsisset formam servi; non ambiguum esset, in quo sacramento et passus esset, et viveret; ut cum in eodem esset, et infirmitas ad passionem, et ad vitam Dei virtus; non alius ac divisus a se esset, qui et pateretur, et viveret [86].

Además de la comunidad de pensamiento, un buen indicio es también para probar la identidad de autor, — y es raro que no se haya notado todavía, que yo sepa — la construcción característica « consessus Dei », que se repite en otras obras de S. Hilario, v. g. *De Trinitate*, lib. X, 33: « cui crux *consessus* (consensus, al.) *ad Deum* est et reditus ad regnum »; *In Psalm. LXI, 2*: « cum homini nostro a dextris *Dei consessus* in caelis sit » [87].

Ni falta alguna otra cita en la antigüedad bajo el nombre de S. Hilario, que persuade el conocimiento que entonces hubo de un Comentario de este Santo a las Epístolas de S. Pablo [88].

---

altkirchlichen Literatur, t. III, Friburgo de Br., 1923, pp. 316 s. y 377. La mejor edición de dichos fragmentos es la de H. B. SWETE, Cambridge, 1880-1882, 2 tomos en 8º.

[85] Cf. A. FEDER, *S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera*, parte IV (CSEL 65) *Prefacio*, p. LXXVII, y *Studien zu Hilarius von Poitiers, Sitzungsb. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien. Philosoph.-histor. Klasse*, 169, 5 Viena, 1912, p. 93.

[86] *Sancti Hilarii Pictavorum episcopi Opera*, París, 1693, p. 1078.

[87] Cf. *Thesaurus linguae latinae*, « Consessus », Leipzig, 1906-1909, vol. IV, col. 423 s., donde pudiera haberse registrado también nuestro pasaje.

[88] Cf. A. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, pp. 93 s., y en CSEL, 65, p. 231.

No es extraño, pues, que entre los fragmentos genuinos del Santo Obispo se haya incluído éste en la edición crítica del *Corpus* de Viena [89].

Fuera, pues, en Comentario continuado, o en Homilías aisladas, hay que concluid que existió la Exposición de S. Hilario de que habla al Sínodo hispalense.

S. Ambrosio

Sanctus quoque Ambrosius in expositione Evangelii secundum Lucam, sic asserit: *Non enim suam, sed nostram carnem Christus ascendit, nec mors illa Divinitatis, sed quasi hominis fuit* [90].

Et paullo post: *Etenim Christus omnia, et in Christo omnia; licet in singulis Christus operetur, Caro tamen moritur ut resurgat* [91].

Item idem in eodem libro exponens inter alia, dicit: *Tristis est anima mea, turbata est valde. Non ergo suscipiens, sed suscepta turbatur; anima enim obnoxia passionibus, Divinitas libera. Etenim spiritus promptus, caro autem infirma. Tristis autem non ipse est, sed anima. Non est tristis sapientia, non Divina substantia, sed anima. Suscepit corpus meum, non me fefellit, ut aliud esset, et aliud videretur* [92].

El primer testimonio está aducido con fidelidad, a la letra. En el segundo añade un « tamen » después de « caro », que no estaba en el original, y refuerza la contraposición; y no transcribe la continuación del original « spiritus Patri commendatur . . . », porque no le interesaba a su fin. En el tercer testimonio suprime, después del primer « anima mea » el inciso del original « et alibi. Nunc anima mea »; ¿será por haplografía de los copistas? Omite también « Suscepit enim animam meam », que en el original está antes del « suscepit corpus meum », y que tal vez no le interesó.

S. Atanasio.

Sanctus Athanasius in Tractatu, quem scripsit de Christi Nativitate, sic dicit: *In hoc sit ergo, Fratres charissimi, Fides nostra, in hoc tota salus et vita consistat, ut credamus Deum Dei Filium primum ante omnia saecula*

[89] CSEL, LXV, p. 235. — No es el único fragmento en alguna obra, hoy perdida, de S. Hilario, que en la antigüedad fuera corriente en España. El canon X del IV Concilio de Toledo posee otro, como ya lo hemos notado, que también tiene su puesto en la *Colección de Viena,* t. 65, p. 231.

[90] Arévalo, p. 532. — *Expositio evangelii secundum Lucam,* lib. X, 107 (ML 15, 1830 C; CSEL 32, 4, 497).

[91] Arévalo, p. 532. — Ibid. X, 126 (ML 15, 1835 C; CSEL 32, 4, 502).

[92] Arévalo, p. 532. — Ibid. X, 61 (ML 15, 1810; CSEL 32, 4, 478 s.).

a Deo Patre invisibiliter genitum, deinde a Maria Virgine, secundum hominem natum, et secundum hunc hominem passum, mortuum, sepultum, resurrexisse ab inferis, ascendisse in Caelum [93].

Item idem in Expositione Fidei: *Verbum,* inquit, *nascitur de Maria Virgine, accipiens corpus animale; sed neque sermo comprehensus est carne, sed in carne, et supra carnem, et sicut Deus dicitur, ita Dei virtus, Dei veritas; passus autem humana carne, sed sermo Dei impassibilis est. In passione quidem moritur homo, ut vivificaret protoplastum, qui ceciderat per inobedientiam* [94].

En nuestras ediciones, después de los Maurinos, hállanse los dos testimonios registrados entre los *Fragmenta varia* de S. Atanasio [95]. El primero, que tiene todas las apariencias de un Símbolo, tiene sus puntos de parecido con el *Libellus de Incarnatione Dei Verbi,* de que antes hablamos, y que corrió algún tiempo con el nombre de S. Atanasio:

Confitemur Filium Dei ante saecula ab aeterno ex Patre genitum, postremis vero saeculis ob nostram salutem ex Maria Virgine natum secundum carnem, etc. [96].

No se ha ocupado de ellos todavía H. G. Opitz en sus recientes meritísimos trabajos [97].

Los textos que siguen en el Florilegio, de S. Gregorio Nacianceno, S. Gregorio Niseno, S. Basilio (Seudo-Basilio) y S. Cirilo, a excepción de uno de ellos, de S. Gregorio Nacianceno, que anotaremos oportunamente [98], están tomados de la traducción latina de los mismos en la redacción latina de la *Confessio rectae fidei, adversus tria Capitula,* de Justiniano [99].

El hecho es innegable, como veremos, por muy extraño que parezca a quien sepa que Justiniano era aphthartodoceta, es decir, que sostenía que el cuerpo de Cristo era por derecho y por natu-

[93] ARÉVALO, p. 532.

[94] ARÉVALO, p. 533.

[95] MG 26, 1261-1262 B.

[96] Entre las obras dudosas de S. Atanasio, *De Incarnatione Dei Verbi,* MG 28, 26. Véase la *Admonitio in libellum de Incarnatione,* ibid. 23-26.

[97] HANS-GEORG OPITZ, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius,* Berlín-Leipzig, 1935.

[98] En SÉJOURNÉ, *op. cit.,* p. 98 hay una inexactitud cuando se dice que una serie de siete textos de Padres griegos, incluso el del sermón teológico *De Filio,* de S. Gregorio Nacianceno, se toman de Justiniano.

[99] ML 69, 234-240.

raleza impasible y que sólo por especial economía divina pudo ser entregado a la muerte [100]. Y la extrañeza sube de punto cuando se repare que la obra de Justiniano está escrita *adversus tria Capitula*, y se recuerde la actitud del Metropolitano de Sevilla en esta historiada controversia. Vamos a resumir esta actitud brevemente.

La mención que de Justiniano hace S. Isidoro en su *De viris illustribus* (c. XXXI) [101], es tendenciosa. La conducta favorable que observa respecto de los Tres Capítulos es manifiesta en su obra. Casi todo el capítulo XXXI lo toma de Víctor de Túnez [102] y Liberato diácono [103]. La frase de Liberato « (Iustinianus) relinquens operis sui studium unum in damnationem trium capitulorum condidit librum », la transforma y refuerza en esta redacción : « Condidit quoque et rescriptum contra Illyricianam synodum et adversos africanos episcopos Chalcedonensis synodi defensores *perverso studio* : in quo tria capitula damnare contendit ».

En su *Crónica* dice de toda esta contienda :

Per idem tempus apparuit haeresis Acephalorum Chalcedonense concilium impugnantium. Atque ideo *Acephali,* id est sine capite, nominantur, quia quis primus eam haeresim introduxerit, non invenitur. Cuius haeresis peste plurimi hactenus orientalium languent.

Zenon regnavit ann. XVII.

Ab isto Acephalorum haeresis defenditur et decreta Chalcedonensis synodi abdicantur...

Anastasius regnavit ann. XXVII.

Iste Acephalorum errorem vindicans episcopos Chalcedonensis synodi defensores exilio damnat...

Iustinus maior regnavit ann. VIII.

Iste synodi Chalcedonensis amator, Acephalorum haeresim abdicat...

[100] Cf. F. Loofs, *Die Ketzerei Justinians,* « Harnack-Ehrung », Leipzig, 1921, p. 232-248.

[101] « Iustinianus imperator quosdam libros de incarnatione Domini edidit, quos etiam per diversas provincias misit. Condidit quoque et rescriptum contra Illyricianam synodum, et adversus africanos episcopos Chalcedonensis synodi defensores perverso studio: in quo tria capitula damnare contendit, id est Theodori Mopsuesteni episcopi, dicta sive scripta Theodoreti, et epistolam quae dicitur Ibae, Edesseni episcopi » (Arévalo, t. VII, p. 156; Działowski, p. 54-56).

[102] « Iustinianus imperator per diversas provincias in regni sui finibus constitutas instantissime scribit et antistites cunctos praefata tria capitula damnare compellit », *Crónica* (Post Consulatum Basili V. C. anno VIII), Mommsen, MGH, *Auct.* XI, 202.

[103] *Breviarium,* XXIV (ML 68, 1049).

Iustinianus regnavit ann. XXXVIII.

Iste Acephalorum haeresim suscepit atque in proscriptionem synodi Chalcedonensis omnes in regno suo episcopos tria capitula damnare compellit [104].

Casi no nota otra cosa de importancia fuera de la actitud que los emperadores observaban respecto de esta herejía. Nótese el mismo lenguaje de los más acérrimos defensores de los Tres Capítulos: Facundo de Hermiana comienza así su célebre obra: « Cum in praeiudicium sancti concilii Chalcedonensis impugnatores eius Acephali per quosdam subriperent, ut Epistola Ibae etc. » [105].

La culpabilidad del destierro de Víctor de Túnez la consigna expresamente a nombre de Justiniano, por más que en la fuente de donde él toma sus noticias, el mismo Víctor, no se dijera taxativamente [106].

La controversia de los Tres-Capítulos llegó a España, como es sabido a través de escritores africanos, principalmente de Victor de Túnez [107]. No es maravilla, por lo mismo, que a pesar de la ortodoxia no desmentida de Isidoro y de los demás escritores de aquella época sobre el fondo doctrinal de la contienda [108], se difun-

[104] MGH, *Auct.* XI, p. 473-475.

[105] *Pro defensione trium capitulorum,* Prefatio (ML 67, 527).

[106] « Victor Tunnensis... pro... trium capitulorum defensione exilio mittitur », Victor, *Crónica,* al año 555 (MGH, *Auct.*, XI, p. 204). S. Isidoro completa el dato: « Hic pro defensione trium capitulorum *a Iustiniano Augusto* ecclesia sua pulsus exilio in Aegyptum transportatur », *De vir. ill.*, 38 (DZIAŁOWSKI, op. cit., p. 62-64).

[107] Esto se observa claramente en lo que anota S. Isidoro sobre Justiniano, *De vir. ill.,* 31, y sobre el mismo Víctor, *ibid.*, 38.

[108] Véase un ejemplo — supérfluo aunque fácil sería aducir una serie de ellos — acerca del sentir de S. Isidoro en el fondo doctrinal sobre la unidad de Persona en Cristo: « Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus nequaquam alter in humanitate, alter in deitate est: sed in utraque natura idem unus est. Nec purus homo conceptus est, nec purus homo editus est, nec postea meritum ut Deus esset, accepit: sed Deus verbum manente incommutabili essentia, quae illi cum Patre et Spiritu Sancto est coaeterna, assumpsit carnem pro salute humana, in qua et impassibilis pati, immortalis mori, et aeternus ante saecula temporalis posset ostendi », *Sententiarum,* lib. I, cap. 14 (ARÉVALO, t. VI, p. 148 s.). El fondo doctrinal del canon XIII hispalense, que guarda mucha semejanza con est capítulo, sería otro argumento de lo que decimos. Pueden verse otros ejemplos en F. SCHÜTTE, *Isidors von Sevilla Schriftstellerktalog* (M. Sdralek, *Kirchengesch. Abhandl.*), Breslau, 1902, p. 96 s. nota.

diera en nuestra patria una opinión favorable al partido africano, y adversa por el mismo caso al emperador. A esto se debe el que en la Colección *Hispana,* organizada por entonces, no se diera cabida al Concilio II de Constantinopla, que condenó los Tres-Capítulos [109]. Tampoco en las Etimologías se hace mención del V Concilio ecuménico [110]: en él se veía la desautorización del Concilio de Calcedonia [111].

Decididamente Isidoro se revela adversario de Justiniano [112].

Y, sin embargo, de Justiniano toma una gran parte de su Florilegio. Mucho pudo influír en ello la táctica del polemista en querer refutar al acéfalo Gregorio con sus propias armas sacadas del arsenal de Justiniano. Pero no debe negarse su parte al valor intrínseco de los testimonios aducidos por el emperador, y al acierto de Isidoro en haber sabido apreciarlo. Las *Cartas* de S. Cirilo a Sucesso, por ejemplo, tenían especial valor en la contienda.

Dígase otro tanto de la difusión que por el Occidente había tenido ya la *Apología* de Justiniano en su redacción latina. En efecto, a ella alude S. Isidoro principalmente cuando dice de Justiniano: « quosdam libros de incarnatione Domini edidit, quos etiam per diversas provincias misit » [113]. La *Confessio rectae fidei* cumple con estas condiciones maravillosamente: en ella el emperador se explaya preferentemente en la materia de la Encarnación, y el mismo uso que de ella hace Isidoro prueba su difusión universal [114].

[109] Véase F. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters,* t. I, Gratz, 1870, pp. 667-716; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España,* t. II, segunda parte, Madrid, 1933, pp. 129-139.

[110] Arévalo, t. III, pp. 263-267.

[111] Véase Z. García Villada, *op. cit.,* t. II, parte primera, Madrid, 1932, pp. 161-164.

[112] Al probar Schütte, *op. cit.,* p. 95 s., la separación de las dos partes del *De vir. ill.,* y la diversidad de autores, tal vez se esfuerza demasiado en borrar aun esta animosidad de S. Isidoro contra Justiniano. Ella, sin embargo, parece innegable.

[113] *De vir. ill.,* 31.

[114] « Iustinianus imperator ab ann. 527 ad 566. *Imperalia statuta* Sacra et Civilia innumera graece promulgavit; non pauca latine quoque, quaedam lingua utraque », J. A. Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis,* lib. IX, t. III, Padua, 1754, p. 207. A. Bonilla San Martín hace notar el influjo helénico y bizantino en Epaña por entonces: « Nada de extraño tiene esa influencia helénica (habla de la que ejerció Platón en Liciniano,

Ya en otra ocasión, al hablar del Crisóstomo, en el cap. XIX *De viris illustribus,* cita la *Confessio rectae fidei* de Justiniano casi a la letra [115]; y es notable la extensión que da a esa cita entre las otras noticias que allí indica del Obispo de Constantinopla.

Puede observarse aquí también lo conocida que era la versión latina de la obra de Justiniano. Su autor la dirigía, « Universo coetui catholicae et apostolicae Ecclesiae », como en esa redacción se dice [116], como una verdadera Encíclica laica del emperador teólogo césaropapista [117]. Todas estas citas de Isidoro prueban su rápida difusión: más aún, el no hacer mención alguna de que Justiniano hubiera escrito también en griego prueba que Isidoro no supo nada de ello. En otros pasajes de su *De viris illustribus* (Caps. XIX, XXXIX) nota cuando un escritor ha escrito también en griego: aquí no lo hace.

He aquí pues que el Presidente del Concilio hispalense, afecto a la parte de los Tres Capítulos, viene a tomar una sección de su Florilegio, para probar que la sola humanidad de Cristo era pasi-

---

obispo de Cartagena, desterrado en la persecución de Leovigildo, 572-586), porque precisamente la parte oriental de España estuvo largo tiempo bajo el imperio de los griegos bizantinos: Justiniano mismo había enviado tropas en auxilio de Atanagildo (556-567), y sólo en tiempos de Suintila (621-631) la Península entera se vió bajo el cetro godo. Es natural, por consiguiente, que hubiese habido en esa parte de España una relación constante con la cultura y civilización griegas, de que todavía da muestras el idioma catalán », *Historia de la Filosofía Española,* Madrid, 1908, p. 223.

[115] « Ioannes autem constantinopolitanus scripsit quidem epistolam ad Theodorum Mopsuestenum, non tamen laudibus, sed querimoniis et increpationibus plenam, utpote illo a bona conversatione lapso. Quoniam enim cum eo monachicam vitam in uno eodemque monasterio exercuit, conversationis ibi factae eum admonuit », *Confessio rectae fidei,* (ML 69, 264). Compárese con estas frases de Isidoro, *De vir. ill.* 19... « duobus eius (de S. Juan Crisóstomo) de lapsis libellis, scriptis ad quemdam Theodorum, lamentis et exhortationibus plenis, utpote illum a bona conversatione deiectum. Et quia monacho vitam cum eo in uno eodemque monasterio exercuerat, ideo conversationis ibi factae eum in libris ipsis admonuit ». Cf. Dzialowski, op. cit., p. 31 s.

[116] ML 69, 226 C.

[117] Cf. M. Jugie « Justinien » en *Dict. de Théol. Cath.,* t. VIII, segunda parte, París, 1925, col. 2277-2290, y J. Bois « Constantinople (IIe Concile de) », *Ibid.* t. III, París, 1911, col. 1231-1259.

ble, de un autor aphthartodoceta, cual era Justiniano, y de una obra que se enderezaba contra los Tres Capítulos.

Veamos ahora en particular los testimonios.

S. Gregorio Nacianceno

Isidoro	*Justiniano*
Sanctus Gregorius scribens ad Celidonium dicit: *Naturae nim duae in Christo, Deus et homo; non autem duo Filii, nec Dii duo* [118].	Si quis introducit duos filios, unum quidem ex Deo et Patre, secundum autem ex matre, sed non unum eumdemque, ex adoptione cadat, quae promissa est credentibus recte. Naturae enim duae, Deus et homo, quomodo et anima et corpus; non autem duo filii, nec dii duo. Nec enim hi duo homines, licet Paulus sic appellaverit quod est intus hominis, et quod est extrinsecus: et ut compendiose dicamus, aliud quidem et aliud ea ex quibus salvator est, cum non idem sit invisibile et visibile, et hoc quod sine tempore est, et hoc quod sub tempore: non autem alius et alius: absit [119].

Este testimonio, por lo menos en el fragmento que cita S. Isidoro, es uno de los más frecuentes en los Florilegios [120].

[118] Arévalo 533.

[119] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 238 D - 240 A.) — S. Gregorio Nacianceno, *Epistola CI, ad Cledonium contra Apollinarem* I, n. 4 (MG 37, 180 A).

[120] Véase las referencias en F. Diekamp, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi,* cap. 2, I nota, p. 11; cap. 29, IV, nota, p. 207; cap. 30, III, p. 220. Añádase el Florilegio anónimo del *Codex Vaticanus gr. 1431,* editado por E. Schwartz, Munich, 1927 (*Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wissensch. Philos.-philolog. und histor. Klasse,* 32, 6) p. 35; también el Concilio IV de Toledo, presidido por S. Isidoro: en su Símbolo se intercala el texto de S. Gregorio Nacianceno, según la traducción de Justiniano: «Naturae enim in illo duae, Deus et homo; non autem duo Filii, et Dei duo»; lo mismo que se había citado en el de Sevilla, con la misma omisión de la partícula dificultosa, de que vamos a hablar luego, «quomodo et anima et corpus»; sólo que en el Toledano se adapta («in illo» en vez de «in Christo»), para el sentido y redacción ya obligada del Símbolo (Arévalo, p. 552). También Facundo de Hermiana, *Pro defensione trium capitulorum,*

La traducción de Justiniano, en este como en los demás fragmentos patrísticos, es exacta. S. Isidoro, en cambio, según su estilo, transforma la traducción de Justiniano, adaptándola a su fin propuesto. Toma de todo el fragmento del Nacianceno lo más característico para su intento; y aun de las dos líneas que cita omite la comparación « quomodo et anima et corpus », clásica, aunque imperfecta, en la tradición patrística de la Cristología, y canonizada en el Símbolo « Quicumque », pero que para algunos suscitaba dificultades despues de los días de Eutiques, como pudo verlo ya S. Isidoro en el mismo libro de Justiniano [121].

Isidoro	*Gregorio Nacianceno*
Item idem in Sermone de Filio: *Uno autem,* inquit, *capitulo moneo, ut altiora quidem adscribas Divinitati, et illi Naturae quae passionibus et corpore probatur esse superior; humiliora autem naturae humanae attribuas, quae ex parte infirmitatis nostrae assumpta est* [122].	Ἑνὶ δὲ κεφαλαίῳ, τὰ μὲν ὑψηλότερα πρόσαγε τῇ θεότητι, καὶ τῇ κρείττονι φύσει παθῶν καὶ σώματος· τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ, καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι, καὶ σαρκωθέντι, οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι, εἶτα καὶ ὑψωθέντι κτλ [123].

lib. I, cap. 5 (ML 67, 550 B), cita el texto del Nacianceno, y, fuera de algunas ligeras variantes, en una versión idéntica a la de Justiniano, como puede verse si se compara ésta de Facundo con la de Gelasio (THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae,* Brunsbergae, 1868, p. 548), y la de RÚSTICO DIÁCONO, *Contra Acephalos disputatio* (ML 67, 1198), que son muy diferentes. Ahora bien, la obra de Facundo, dirigida al emperador Justiniano, se escribía entre el 547 y 548; la *Confessio rectae fidei,* de éste último se promulgaba entre el 551 y 553 (Cf. BARDENHEWER, *Gesch. d. altk. Lit.,* t. 5, 1932, pp. 23 y 320); la cita de Facundo es más extensa: ¿dependerá de ella la versión de Justiniano? — Diekamp, aquí y en otros textos, no cita en su obra, entre los paralelos de la Doctrina Patrum, p. 358 s., el Florilegio Hispalense.

121 ML 69, 238. — Véase acerca de esta cuestión G. MORIN, *L'origine du Symbole d'Athanase,* en *The Journal of Theological Studies,* 12 (1911) 166, con la enumeración de los autores que tienen esa comparación, aun en época posterior a Eutiques; y la Nota, breve, aunque llena de doctrina, de J. STIGLMAYR, *Der im sog. Symbolum Athanasianum verwendete Vergleich der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der zwei Naturen in Christus,* en *Zeitschrift für katholische Theologie* 49 (1925) 628-632.

122 ARÉVALO, p. 533.

123 S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio XXIX, Theologica III, De Filio* (MG 36, 97 C).

Este texto no está en Justiniano. En la *Confessio rectae fidei* hay otro que no aduce S. Isidoro, también de S. Gregorio Nacianceno, pero que es del *Sermón teológico IV, De Filio*, n. 8 [124].

S. Isidoro escoge, tal vez de una traducción latina previa [125], otro texto que le parece más apropiado, y lo junta con el primero que acaba de citar, por espíritu de orden. En Justiniano los dos testimonios allí aducidos del Nacianceno están separados por otros de S. Cirilo y S. Basilio. La mayor importancia del texto citado por S. Isidoro se ve por el hecho de que S. Gregorio Nacianceno toma cabalmente aquellas palabras, ligeramente modificadas, como tema que desarrolla y comenta por todo el *Sermón teológico IV, De Filio,* explicando su sentido a su destinatario [126]. Todo ese *Sermón* del Nacianceno, abundantísimo en doctrina sobre las dos naturalezas, un anticipo de los *Nombres de Cristo*, es de lo más apropiado al fin que pretendía S. Isidoro : en él vió repetido y comentado su testimonio. Y aun la forma en que el Obispo hispalense hace su cita, supone en él que ha visto las variantes que el Nacianceno introduce al repetir libremente su pensamiento en el *Sermón* IV.

En lo demás, bien puede observarse lo libre que es la traducción, más bien se diría adaptación, que ofrece S. Isidoro. En el segundo miembro de la antítesis parécele poco preciso el sujeto de atribución « al compuesto » (τῷ συνθέτῳ) y lo determina a su intento : « Humiliora autem, naturae humanae » ; y todavía lo matiza más, añadiendo, lo que no está en el original, « quae ex parte infirmitatis nostrae assumpta est » [127].

S. Gregorio Niseno

Engañado por la homonimia, al ordenar cronológicamente S. Isidoro los textos que toma de Justiniano, atribuye falsamente

124 « ... ἡνίκα αἱ φύσεις διίστανται ταῖς ἐπινοίαις, συνδιαιρεῖται καὶ τὰ ὀνόματα. Παύλου λέγοντος ἄκουσον · Ἵνα ὁ θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ Πατὴρ · εἰ γαρ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ » Oratio XXX, 8 (MG 36, 113 B).

125 No entro aquí en la cuestión de si S. Isidoro sabía o no griego. Véase sobre esto Brehaut, *An encyclopedist of the dark ages*, Nueva York, 1911, p. 35 ; M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, primera parte, Munich, 1911, p. 65.

126 MG 36, 104-133.

127 Cítase también este testimonio en el Florilegio *Doctrina Patrum, de Incarnatione Verbi*, cap. 13, VI (Diekamp, p. 83, 9-11).

a S. Gregorio Nacianceno el que cita del *Contra Eunomium* de S. Gregorio Niseno, y lo agrupa a los dos antes citados [128]. En el emperador, sin embargo, estaba rectamente la atribución:

Isidoro	*Justiniano*
Item ipse in quarto libro contra Eunomium: *Et ne aliquis incorruptibili Naturae Deitatis Crucem Passionis aplicet, per alia manifestius talem emendat errorem, mediatorem ipsum Dei, et hominum, et Deum ipsum nominans, ut cum duo de una dicantur, congruum intelligatur circa utrumque; circa Deitatem quidem, impassibilitas, circa humanitatem autem, dispensatio Passionis* [129].	Et sanctus autem Gregorius Nyssenus in quarto libro contra Eunomium, eadem nos docens, ita scribit: *Et ne aliquis incorruptibili naturae crucis passionem applicaret, per alia manifestius talem emendat errorem, mediatorem ipsum Dei et hominum, et hominem et Deum ipsum nominans: ut cum duo de uno dicantur, congruum intelligatur circa utrumque, circa deitatem quidem, impassibilitas, circa humanitatem autem dispensatio passionis* [130].

Prescindiendo de la falsa atribución de Isidoro, la referencia en Justiniano, y por consiguiente también en el Metropolitano de Sevilla, está hecha según el estado primitivo de la obra de S. Gregorio Niseno, antes de haberse formado el complejo que en nuestras ediciones lleva el título colectivo de *Contra Eunomium* [131]. Sabido es que este conjunto comprende: *a*) una crítica del Símbolo que Eunomio presentó al emperador Teodosio en 383 (=libro II, MG 45, 463-572); *b*) el libro I, que refuta directamente al libro I de la obra de Eunomio Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία con que contestó a la refutación que le había dirigido S. Basilio, (= libro I MG 45, 247-464); *c*) la segunda parte del libro XII, o el libro XIII en otras ediciones, que ataca al libro III de Eunomio (= XII pars altera, MG 45, 909-1122); *d*) los libros III-XII primera parte (MG. 45, 571-908), que forman un todo de por sí, y,

[128] No es la única vez acaso que S. Isidoro confunde en sus obras nombres y personas. Algunos notan cierta indecisión entre los datos que aduce sobre los dos Idacios. Cf. DZIAŁOWSKI, p. 23-265; SÉJOURNÉ, op. cit., p. 52.

[129] ARÉVALO, p. 535.

[130] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 242 A-B). — S. GREGORIO NISENO, *Contra Eunomium*, lib. VI (MG 45, 716 B-C).

[131] MG 45, 237-112.

según varios testimonios de la antigüedad, se citaba, dividido en diez partes, como *Tercer libro contra Eunomio* [132].

Según esto, la referencia de Justiniano y de Isidoro, « quarto libro contra Eunomium », es acertada en conformidad con aquella manera de citar la *tercera obra contra Eunomio,* y corresponde a nuestro libro VI, ya que se ha de comenzar a contar desde el III de nuestras ediciones. La misma manera de citar se observa en Facundo de Hermiana, *Pro defensione trium capitulorum,* libro XI, cap, 4 [133].

El texto está reproducido con fidelidad en S. Isidoro, fuera de la omisión « et homines et Deum ipsum nominans », que más parece ser error de copista, por haplografía [134].

S. Basilio (Seudo-Basilio = Dídimo el Ciego ?)

Isidoro

Sanctus quoque Basilius in quarto libro contra Eunomium ita scribit: *Quid est, Dominus creavit me, et ante omnes colles genuit me? Ubi intelligendum est hoc, quod dicit,* GENUIT, *de Dei Filio; hoc autem, quod dicit,* CREAVIT, *de ea parte, qua in forma servi est, ut utramque Naturam in una Persona ostenderet* [135].

Justiniano

Sed et sanctus Basilius in quarto libro contra Eunomium, interpretans hoc quod est: *Dominus creavit me et ante omnes colles genuit me,* ita scribit: *Intelligendum hoc quidem quod dicit, creavit, de eo qui formam servi accepit. In his autem omnibus non duo dicimus, Deum separatim, et hominem separatim, unus enim erat: sed secundum intellectum utriusque naturam existimantes* [136].

Hoy parece ya probado que los libros que en muchas ediciones se clasifican como *IV y V Adversus Eunomium,* de S. Basilio, son en realidad obra de Dídimo el Ciego [137]. La atribución en Justiniano y S. Isidoro no es extraña: databa ya del s. V. En Timoteo Eluro

[132] Véanse los estudios críticos sobre esto, de F. DIEKAMP, *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse,* en *Byzantinische Zeitschrift,* 18 (1919) 1-13 y 190-194.

[133] ML 67, 805-809. Véanse otros ejemplos en DIEKAMP, *loc. cit.*

[134] Los Códices *Lucense* y *Vaticano 1338* contienen la frase entera « et hominum, et hominem et deum ipsum nominans », como nota Arévalo, el cual concluye: « quod verum crediderim », p. 533. nota al nº 66.

[135] ARÉVALO, p. 533.

[136] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 240 D) = S. BASILIO, *Adversus Eunomium,* lib. IV (MG 29, 704 C).

[137] Cf. BARDENHEWER, *Gesch. d. altk. Lit.,* 3, p. 114.

se hallan citas del libro *IV Contra Eunomium,* « de Basilio de Cesarea » [138].

El texto es, entre los citados por S. Isidoro, uno de los más transformados en el Florilegio. Las palabras introductorias de Justiniano : « Interpretans (Basilius) hoc quod est : *Dominus creavit me et ante omnes colles genuit me* », las atribuye S. Isidoro al mismo S. Basilio : « Ita scribit : *Quid est Dominus creavit me et ante omnes colles genuit me?* ».

Después de esta introducción, transforma enteramente el testimonio, siempre en provecho de su tesis, desdoblándolo al principio, condensándolo al fin de la frase. Justiniano, lo mismo que el Seudo-Basilio, decía simplemente : « *Intelligendum hoc quidem quod dicit creavit, de eo qui formam servi accepit* ». S. Isidoro intercala otro miembro en la expresión y forma la antítesis entre las dos naturalezas, de acuerdo con las palabras de los Proverbios que se aducen al principio : « *Ubi intelligendum est hoc quod dicit genuit, de Dei Filio* : *hoc autem quod dicit creavit, de ea parte qua in forma servi est* ». Finalmente, las últimas palabras, que sirven de conclusión a S. Isidoro : « *Ut utramque naturam in una Persona ostenderet* », pueden muy bien ser una síntesis condensada de la última parte de su original en Justiniano : « *In his autem omnibus non duo dicimus, Deum separatim et hominem separatim, unus enim erat* : *sed secundum intellectum, utriusque naturam existimantes* ».

S. Cirilo de Alejandria

Isidoro	*Justiniano*
Sanctus Cyrillus in prima ad Successum epistola dicit : *Ergo quantum quidem ad intellectum pertinet, et ad fidem tantumdem oculis animae, quemadmodum incarnatus est Unigenitus, duas Naturas esse dicimus, unum autem Filium, et Christum, et Dominum, Deum Verbum incarnatum et hominem factum confitemur* [139].	In prima enim ad Successum epistola, cum dixisset (Cyrillus) unam naturam Dei Verbi incarnatam, statim intulit : *Ergo quantum quidem ad intellectum pertinet, et ad videndum tantummodo oculis animae, quemadmodum incarnatus est Unigenitus, duas naturas unitas esse dicimus, unum autem Filium, et Christum, et Dominum, Dei Patris Verbum incarnatum et hominem factum* [140].

[138] Cf. AHRENS und KRÜGER, *Die Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor,* Leipzig, 1899, pp. 45 s., 320.

[139] ARÉVALO, p. 533.

[140] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 234 B) = S. CIRILO, *Epistola* 45. *Ad Succensum* I (MG 77, 233 A).

La copia es fiel en S. Isidoro, con la única variante de « *Deum Verbum incarnatum et hominem factum confitemur* », en lugar de « *Dei Patris Verbum incarnatum et hominem factum* », que dice Justiniano. Las palabras « *et ad fidem* » de Isidoro, son una corrupción del « *et ad videndum* » del original, con una transformación, muy frecuente de la *v* en *f*, y la supresión de la final *dum*: en efecto, el códice Vaticano 1338 lee « *et ad fidem dum* »; y el códice Lucense, rectamente, « *et ad videndum* », como sabiamente nota Arévalo [141].

El texto se cita con frecuencia en otras partes [142]:

Isidoro	*Justiniano*
Item in secunda ad eundem Successum epistola sic ait: *Cum unus,* inquit, *sit et solus Filius Christus, idem ipse Deus, et homo, sicut in Deitate perfectus, ita et in humanitate perfectus. Non autem ipsum Unigenitum Filium Dei, secundum quod intelligitur et est Filius Dei, passum esse in sua natura dicemus. Oportet enim necessario utrasque servari uni, et vero Filio, et non pati secundum Deitatem, et dici passum esse eundem secundum humanitatem; ipsius enim passa est Caro* [143].	Et in secunda ad eumdem Successum epistola similia docens, ita scribit: *Nam siquidem unam dicentes Verbi naturam tacuissemus, non inferentes Incarnatam, sed quasi extra ponentes dispensationem; erat illis forsitan et verisimilis ratio confingentibus interrogare, ubi perfectio in humanitate, vel quomodo subsistit humana nostra substantia? Quoniam autem et perfectio in humanitate, et nostrae substantiae demonstratio introducta est, dicendo, Incarnatam; cessent arundineam virgam sibi supponentes. Ejicientem enim dispensationem, et abnegantem incarnationem, oportebat iuste accusari, auferentem a Filio perfectam humanitatem. Sin autem (ut dixi) incarnatum esse dicendo ipsum, manifesta est et indubitabilis confessio, quod factus est homo; nihil iam prohibet intelligere, quia cum unus sit et solus filius Christus, idem ipse Deus est et homo, sicut in deitate perfectus, ita et in humanitate perfectus. Rectissime autem et nimis prudenter tua perfectio de salutari passione rationem exponit, non ipsum*

[141] *Op. cit.*, p. 533, nota al nº 68.

[142] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, cap. 24, XII (DIEKAMP, p. 170). Véanse otras referencias en la nota a este pasaje. Cítase además en J. DAMASCENO, *Contra Iacobitas* (MG 94, 1500 C).

[143] ARÉVALO, p. 533.

unigenitum filium Dei, secundum quod intelligitur et est Deus, passum esse in sua natura quae sunt corporis affirmans, magis autem passum esse terrena natura. Oportet enim necessario utraque servari uni et vero filio, et non pati secundum deitatem, et dici passum esse eumdem ipsum secundum humanitatem: ipsius enim passa est caro [144].

Toma S. Isidoro lo más típico del largo testimonio aducido por Justiniano, y aun eso lo adapta y condensa. Suprimida la frase del original « *Rectissime autem et nimis prudenter tua perfectio de salutari passione rationem exponit* », pone en boca de S. Cirilo, con un « *dicemus* », que añade por su cuenta, lo que éste atribuía a su destinatario, como complemento del inciso suprimido: « *Non autem ipsum unigenitum filium Dei, secundum quod intelligitur et est filius Dei, passum esse in suæ natura dicemus* ». El códice Lucense añade aquí « *sed passum esse terrena natura* », lo cual acerca más la copia al original [145]. El final es idéntico [146].

Isidoro	*Justiniano*
Idem in expositione Levitici inter alia: *Totum in his iterum circumspice Salvatoris nostri Mysterium, et emundationem, quae per sanctum Baptisma fit. Duas enim aviculas sumi iubetur, vivas et mundas, ut intelligas per volatilia caelestem hominem, simul et Deum in duabus naturis, quantum pertinet ad rationem, dividendum, unicuique convenientem* [147].	Dicit enim sanctus Cyrillus in Levitici interpretatione, sic: *Totum in his iterum circumspice aperte Salvatoris nostri mysterium, et emundationem quae per sanctum baptisma fit. Duas enim aviculas sumi iubet vivas et mundas, ut intelligas per volatilia caelestem hominem simul et Deum, in duas naturas, quantum pertinet ad rationem unicuique convenientem, dividendum. Deus enim Verbum, quae ex Deo Patre est, splenduit in carne quia ex muliere est, verumtamen non partiendum; unus enim ex utrisque Christus* [148].

[144] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 234 D - 236 A) = S. CIRILO, *Epistola* 46, *Ad Succensum* II (MG 77, 244 B).

[145] ARÉVALO, p. 533, nota al nº 69.

[146] Cítase en *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, cap. 2, XXI (DIEKAMP, p. 17). Véanse en esta obra, en la nota correspondiente al nº XXI, las referencias a otras citas.

[147] ARÉVALO, p. 534.

[148] *Confessio rectae fidei* (ML 69, 240 C) = S. CIRILO, *Glaphyrorum Leviticum liber*, n. 4 (MG 69, 576 B).

Fuera de ligeras variantes, que no vale la pena considerar, el texto está citado fielmente.

Es éste también, como todos los que hallamos de S. Cirilo, de larga aplicación en las citas que de él se encuentran [149].

Siguen otros testimonios no tomados ya de Justiniano.

S. Agustín

Isidoro

Item S. Augustinus. *Nec enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum, atque mutatum est; nec Divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse Divinitas; nec creatura in Divinitatem, ut desisteret esse creatura. Nam si substantia hominis* (quod absit credere) *in Divinitatem conversa est, augmentavit aliquid Deitatis. Sed absit, ut augmentum recipiat ineffabilis et incomprehensibilis plenitudo. Manet ergo utraque Filii Dei Natura, et una Persona* [150].

Agustín

Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura [151].

En S. Agustín, como se ve, sólo hay una parte del testimonio que aduce S. Isidoro. El resto de la cita no me ha sido dado encontrarlo en las obras del Doctor de Hipona. Sospecho que es una glosa del mismo S. Isidoro, que condensa en esa fórmula varias ideas que después siguen en el mismo libro *De Trinitate*, y recalcan las afirmaciones contenidas en la primera parte citada. Algo semejante a lo que había hecho con la segunda parte del testimonio del libro IV *Contra Eunomium* del Seudo Basilio.

... ideo dictum est, ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem, vel ut certius expresserim, deitatem, quae non est creatura... Aut si quisquam contendit... et conversionem credat futuram creaturae in ipsam substantiam vel essentiam Creatoris, id est, ut quae fuerat substantia creaturae, fiat substantia Creatoris... Illi autem qui putant humanam in eo naturam in deitatis substantiam mutari atque converti... etc. [152].

[149] Cítase enteramente en *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, cap. 2, XXXI (DIEKAMP, p. 20), y, en parte, en el cap. 30, III (*ibid.* p. 220). Véanse otras referencias en la misma obra, p. 20, nota al nº XXXI.

[150] ARÉVALO, p. 534.

[151] *De Trinitate*, lib. I, cap. 7 (ML 42, 829 C). Hállase también en EUGIPIO, *Excerpta ex operibus S. Augustini*, 225, (P. KNOELL, CSEL, 9, p. 729 s.).

[152] *Ibid.* 8 (ML 42, 829 s.).

El códice Lucense, al exponer esta parte del Florilegio, precisa: « Item S. Augustinus *in Excerptis* »[153]. Si la partícula fuera auténtica, sería un dato precioso para concluír que, a pesar del cap. XXVI *De viris illustribus*[154], S. Isidoro conoció la obra de Eugipio. Por desgracia, aunque la referencia se cumple, y el fragmento, en su primera parte, se contiene en el *Thesaurus* del abad Luculanense, la anotación no se halla en los mejores códices. Arévalo no la incluyó en su texto, ni tampoco las Colecciones de Concilios. El capítulo XXVI *De viris illustribus* en que habla de Eugipio, pertenece al cuerpo de esta obra que, aun los críticos más severos afirman ser de S. Isidoro, descartados otros capítulos, que son adiciones de manos extrañas[155]. Esa obra genuina se compuso entre los años 616 y 618[156]: cabalmente en vísperas del II Concilio de Sevilla. Ahora bien, el modo de hablar sobre Eugipio en esa obra indica que S. Isidoro no conocía el *Thesaurus* o los *Excerpta*[157]. Luego S. Isidoro no tomó de Eugipio su testimonio[158]

Isidoro	*Agustín*
Rursus ipse adversus Maximum: *Si ergo attendas distinctiones natu-*	Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei de caelo des-

[153] Cf. Arévalo, p. 534, nota al n. 71.

[154] Arévalo, t. VII, p. 153 s.; Działowski, p. 44.

[155] Cf. F. Schütte, *Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor*, (*Kirchengesch. Abhand. hrsg. von Sdralek*) Breslau, 1902, p. 75-149; en prensa ya este artículo, aparece el trabajo de H. Koeppler, *De viris illustribus and Isidore of Seville* en *The Journal of Theological Studies* 37 (1936) 16-34.

[156] Cf. F. Schütte, *op. cit.*, p. 147.

[157] « Auch Cassiodor, *De instit. div. litt.*, c. 23 (Migne ser. lat. LXX, 1137) schreibt über Eugipius, besonders über Excerpte aus Augustin: da Isid. dieses Buch nicht anführt, kann man schliessen dass ihm auch des Cassiodor Schrift zu der Zeit, als er seinen Schriftstellerkatalog schrieb, nicht bekannt war ». Działowski, *op. cit.*, p. 45. « Cassiodorus hat das Werk (de Eugipio) gelesen, wäherend Isidorus von Sevilla seiner nicht gedenk », dice M. Schanz, *Gesch. d. röm. Litteratur*, cuarta parte, 2, Munich, 1920 § 1239, p. 587.

[158] Hay que rectificar la afirmación de dom Sejourné: « Nous verrons qu'à son concile de Séville, Isidore ne cite saint Augustin que dans les *Excerpta* d'Eugippius », *op. cit.*, p. 39. Los textos siguientes, que S. Isidoro cita de S. Agustín, no están en Eugipio.

rarum Filius Dei de caelo descendit, et Filius hominis crucifixus est in terra [159].

cendit, Filius hominis crucifixus est: si unitatem personae, et Filius hominis descendit de caelo, et Filius Dei est crucifixus [160].

Sin variantes de importancia, del doble testimonio que en su redacción acompasada y simétrica tiene S. Agustín sobre la distinción de naturalezas y la unidad de persona en Cristo, S. Isidoro toma solamente la primera parte, que es la conducente a su fin, y la redondea con la partícula « *in terra* » final, que cierra el contraste y no estaba en el texto original [161].

Isidoro

Idem in sequentibus: *Oportebat Christum pati et resurgere a mortuis die tertia. Ubi resurgit nisi in eo quod potuit cadere? Ubi resurrexit nisi in eo ubi mortuus? Quaere mortem in Verbo, numquam esse potuit; quaere mortem in anima, nunquam ibi fuit; quaere mortem in carne, plane ibi fuit; et ideo ibi fuit quia mors vera fuit* [162].

Agustín

Oportebat Christum pati, et resurgere tertia die. Ubi resurgere, nisi in eo quod potuit cadere? Ibi resurrexit, ubi mortuus fuit. Quaere mortem in Verbo: numquam esse potuit. Quaere mortem in anima: numquam fuit, ubi peccatum non fuit. Quaere mortem in carne: ibi plane fuit; et ideo vera resurrectio fuit, quia vera mors fuit. Ibi mors fuit. Quare fuit ubi peccatum non fuit? Ibi poena fuit sine culpa, ut in nobis et culpa solveretur et poena [163].

Isidoro

Et paullo post: *Quid miraris? Certe vita est Christus; quare mortua est vita, nec anima mortua est, nec Verbum mortuum est? Caro tantum mortua est. Quare? Ut in ea mors moreretur* [164].

Agustín

Quid ergo miraris? Certe vita est Christus: quare mortua est vita? Nec anima mortua est nec Verbum mortuum est: caro mortua est ut in ea mors moreretur [165].

[159] Arévalo, p. 534.

[160] *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum*, lib. II, cap. 20, 3 (ML 42, 789 s.

[161] La referencia se lee en las ediciones antiguas, « *Rursus ipse adversus Maximinum* » (cf. Arévalo, p. 534, nota al n. 72), lo cual responde mejor, como se ve, a la obra de donde se toma el texto.

[162] Arévalo, p. 534.

[163] *Sermo, Ex Evangelio Lucae. Die Quadragessima Ascensionis Domini* (G. Morin, *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, Miscellanea Agostiniana* I, Roma, 1930, G. Morin, XVII, p. 661, 6-12).

[164] Arévalo, p. 534.

[165] *Sermo Ex Evangelio Lucae* etc., Morín, op. cit., p. 662, 8-10.

Las referencias de S. Isidoro, «*Idem in sequentibus... Et paullo post*», inducirían a creer que los dos últimos textos se hallaban en la misma obra de S. Agustín que el primero. Así lo juzgó el benedictino P. B. Gams, el único que hallo haberse preocupado de identificarlos, conjeturando que bien pudieran hallarse los tres en el escrito de S. Agustín *Ad Maximum,* del cual no queda sino un fragmento conservado por Primasio *De Apocalipsi,* lib. II, al cap. 5 [166]. Que este Máximo sea el médico Tenitano a quien Agustín y Alipio dirigieron la *Carta* 170 [167], se admite hoy comúnmente [168]. La insistente e inesperada mención de la Trinidad, muy en su punto en una carta dirigida a un médico arriano recién convertido, para confirmarlo en la fe, es un apoyo sólido para esta deducción [169].

Pero la índole del fragmento conservado, ni aun siquiera con la mención de la Trinidad a un médico recién convertido del arrianismo, da gran probabilidad a la conjetura de Gams sobre la existencia en ella de los textos citados. Estos, de tendencia netamente antiacéfala, no parecían tener contexto propio en ese escrito a Máximo. Por otra parte, la Carta 171 es *Ad Maximum;* y los textos del Concilio hispalense se enuncian *Adversus Maximum,* y, mejor, según las ediciones más antiguas, *Adversus Maximinum;* y he aquí que, en efecto, el primero de los tres se halla, como hemos visto, en la obra *Contra Maximinum.* Los otros dos no se hallan en ella, sino en el Sermón indicado.

Si Isidoro, que unas líneas más arriba, en el mismo Florilegio, identificaba a los dos Gregorios, atribuyendo al Nacianceno un texto del Niseno, equivocó aquí la referencia atribuyendo a la obra de S. Agustín *Adversus Maximinum,* de la que acababa de tomar un texto, otros dos que pertenecían a otra obra del mismo Santo. Error muy fácil de explicar, si como por éste y otros indicios parece, S. Isidoro utilizaba también en esta parte algún Florilegio anterior.

Nótese de paso, la importancia de estos dos últimos textos, por lo que toca a confirmar con un testimonio extrínseco, en gran manera anterior a cuantas indicaciones escritas se hallan sobre el caso, la autenticidad de un excelente *Sermón* de S. Agustín, recientemente descubierto, y clave en cierto modo para confirmar a su

[166] ML 68, 828 B - 829 C. Cf. ML 33, 751-752 y CSEL t. 44, p. 632-636.
[167] ML 33, 748-751; CSEL 44, 622-631.
[168] Cf. ML 33, 751 nota c., y AL. GOLDBACHER, CSEL 58, 45.
[169] Cf. CSEL, 44, 633, 3-4; 635, 2-3; 15.

vez la de muchos otros Sermones [170], y que su sabio descubridor había demostrado solamente por examen de crítica interna [171].

Si atendemos al acierto en la selección, los textos ciertamente son muy apropiados para la tesis isidoriana. En las ligeras variantes introducidas se ve la adaptación que de la cita se hace. Toda la atención del Metropolitano de Sevilla se absorbe en probar su tema: sólo la carne padeció, y sólo ella pudo padecer en el Verbo. Por lo mismo, la interrogación se redacta en forma más de relieve: « *Ubi resurrexit nisi in eo ubi mortuus?* » Después niega la muerte del alma simplemente, sin atender a la razón aducida por S. Agustín « ubi peccatum non fuit », atento solamente a lo que sigue después: « *Quaere mortem in carne, plane ibi fuit* », donde hasta la misma anteposición del « *plane* » demuestra el empeño de su argumento. Finalmente, dejando la consecuencia que deduce S. Agustín, « et ideo vera resurrectio fuit, quia vera mors fuit », se fija él sin más en el sujeto que muere, y dice: « *et ideo ibi fuit quia mors vera fuit* ».

Idem in expositione Ioannis Evangelistae: *Quis ergo est, per quem factus est mundus? Christus Iesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Idem ipse Iesus Christus, sed in forma Servi* [172].

Es una hermosa muestra de la abundante doctrina que S. Agustín derramó en varias de sus obras, con sus paralelismos entre la *forma servi* y la *forma Dei*, doctrina que, como antes se indicó, tiene larga tradición patrística [173].

S. León M.

Beatus quoque Leo Apostolicae Sedis Antistes in sua Epistola quam scripsit ad Flavianum Constantinopolitanum Episcopum, sic ait: *Salva ergo proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte Personam, susce-*

[170] « Quod vero ad Augustinianam originem pertinet — dice dom Morín —, uberius eam atque solidis argumentis inlustrandam existimavi, quippe ex qua nonnullis aliis contionibus, quas collectio haec complectitur, maior accedat auctoritas », *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, p. 658.

[171] Cf. *L'authenticitè d'un des derniers sermons de S. Augustin confirmée par le IIe Concile de Séville* (*a. 619*), en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 32 (1936) 340-345.

[172] S. Agustín, *In Ioannis Evangelium*, tract. 78, 3 (ML 35, 1836 C-D).

[173] El texto se cita también en el Florilegio de S. León M., cap. XLI de la *Collectio Quesneliana* (ML 56, 501 B-C; C. Silva-Tarouca, *Textus et Documenta*, serie teológica, 9, n. 14, Roma, 1932, p. 38).

pta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. Et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, inviolabilis Natura est unita Naturae passibili; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei, et hominum, homo Christus Iesus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque Natura verus natus est Deus totus in suis, totus in nostris [174].

El texto de S. Isidoro coincide exactamente con el reconstruído por Schwartz y Silva-Tarouca. En la edición de Migne se lee « et substantiae » después de « proprietate utriusque naturae ».

Isidoro	*S. León M.*
Et paullo post: *Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque Natura. Et sicut forma servi Dei formam non ademit, ita forma Dei formam servi non minuit* [175].	Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit [176].

Isidoro, como se ve, invierte el orden y la construcción en el último inciso.

Item paullo post: *Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante, quod Verbi est; et carne exequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recessit, ita caro naturam nostri generis non reliquit* [177].

S. Isidoro lee en pretérito « *recessit* » y « *reliquit* », lo que en las otras ediciones está en presente « recedit », « relinquit ».

Este último texto es uno de los más frecuentemente repetidos en la tradición [178].

[174] Arévalo, p. 534. S. León M., *Epistola* XXVIII, cau. 3 (ML 54, 763 B; Schwartz, ACO, II, II, 1, pág. 27; C. Silva-Tarouca, *op. cit.*, p. 24).

[175] Arévalo, p. 534.

[176] S. León M., *Ibid.* (ML 54, 765 A; Schwartz, op. cit., p. 27; Silva-Tarouca, op. cit., p. 25).

[177] Arévalo, p. 534 s. - S. León M., *ibid.* cap. 4 (ML 54, 767 B; Schwartz, op. cit., p. 28; Silva-Tarouca, op. cit., p. 26).

[178] La *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* lo contiene, al menos en parte, cuatro veces: CC. 13, VI; 15, XI; 15, XVIII; y 37, III, (Diekamp, pp. 83, 94, 96 y 285, respectivamente; véanse otras referencias en este mismo autor, p. 94, nota al n. XI). Todavía pudieran añadirse otras, como Efrem de Antioquía, *Bibliotheca Photii* (MG 103, 1000 B y 1017 B); Justiniano,

El *Tomus* de S. León es uno de los documentos eclesiásticos que más difusión alcanzaron en la antigüedad. Sobre su introducción y promulgación en España nos informa Idacio en su *Crónica*, terminada el año 450: « De Gallis epistolae deferuntur Flaviani episcopi ad Leonem episcopum missae cum scriptis Cyrilii episcopi Alexandrini ad Nestorium Constantinopolitanum, de Eutychete Hebionita haeretico et Leonis episcopi ad eundem responsa, quae cum aliorum episcoporum et gestis et scriptis per ecclesias diriguntur » [179].

En efecto, la Cancillería de Ravenio de Arlés había llegado a ser por entonces un centro de promulgación de documentos procedentes de Roma [180].

S. Fulgencio de Ruspe

Isidoro

Sanctus quoque Fulgentius in libro, quem de Incarnatione Domini Iesu Christi scripsit, inter alia sic intulit: *Dico itaque vobis iuxta sanctorum Patrum traditionem, Dominum nostrum Iesum Christum in duabus Naturis inconfusis, id est, Divinitatis et humanitatis, unam Personam sive substantiam confiteri* [181].

Fulgencio

Dicitis itaque vos, iuxta sanctorum Patrum traditionem, Dominum nostrum Iesum Christum in duabus naturis unitis et inconfusis, id est, divinitatis et humanitatis, in una persona sive substantia confiteri [182].

Contra Monophysitas (MG 86 a, 1103); *Concilio Constantinopolitano III*, Act. X (Mansi, XI, 422 C), y, citando a Justiniano en la cita que éste hace de S. León M., en la misma Act. X, algo más adelante (Mansi, *ibid.*, 429 B); Vigilio de Tapso, *Contra Eutychetem*, lib. 5, 19 (ML 62, 149 A), y 22 (*ibid.* col. 151 B). También cita Vigilio de Tapso el primer texto de S. León M., « Salva igitur proprietate etc. », op. cit. (col. 149 D y 151 s.).

[179] MGH, *Auct.*, XI, p. 25, 145.

[180] Cf. sobre todas estas Colecciones C. Silva-Tarouca, *Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte der Papstbriefe des IV-VI Jahrhunderts* en *Zeitschrift für katholische Theologie* 43 (1919) 467-481; 657-692; *Le antiche lettere dei Papi e le loro edizioni*, en *Civiltà Cattolica*, 72 (1921) 13-22; 323-336; *Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Grossen* (*Mélanges Paul Kehr*) Munich, 1926, 23-47; *Nuovi Studi sulle antiche lettere dei Papi*, en *Gregorianum*, 12 (1931) 3-56; 349-425; 547-598 (En tirada aparte, Roma, 1932, 197 págs.).

[181] Arévalo, p. 535.

[182] *Epistola XVII, seu Liber S. Fulgentii et aliorum quindecim episcoporum africanorum*, cap. II (ML 65, 452 D.).

Pedro diácono, juntamente con otros monjes escitas, había escrito una Carta colectiva (*Epist.* XVI entre las de S. Fulgencio) [183], en la cual todos ellos pedían el parecer de S. Fulgencio y de sus compañeros obispos de Africa, sobre determinados puntos de la Encarnación. En ella, entre otras cosas decían:

Igitur iuxta sanctorum Patrum traditionem, Dominum nostrum Iesum Christum in duabus naturis unitis et inconfusis, id est divinitatis et humanitatis, in una persona sive subsistentia confitemur [184].

S. Fulgencio y los otros quince obispos africanos responden en otra Carta colectiva (*Epist.* XVII) [185], donde ampliamente, en tono mesurado, exponen su manera de concebir la doctrina de la Encarnación. De ahí pasan, al final, a exponer sucintamente la doctrina *De Gratia,* que más ampliamente desarrolla S. Fulgencio en su obra *De veritate praedestinationis et gratiae* [186].

En el cap. II, 2, recogen, como se ve por el texto citado, la afirmación de los escitas, que aprueban de contado, y pasan después a desarrollar su contenido. Son, cabalmente las palabras que toma S. Isidoro, con la variante « *Dico itaque vobis* », en lugar de « Dicitis itaque vos », del libro que él llama *De Incarnatione Domini Iesu Christi,* de S. Fulgencio [187].

Idem post alia: *Si quis ergo in Domino nostro Iesu Christo aut duas naturas aut unam noluerit sive dubitaverit credere aut praedicare personam; vel si quis noluerit confiteri deum atque hominem; id est Verbum incarnatum de Maria Virgine, pro nostra salute veraciter natum; tantum a catholica fide deprehenditur ac demonstratur extraneus ut Sacramento redemptionis humanae resistat ingratus* [188].

Salvo ligerísimas variantes está idéntico en S. Fulgencio, *Ep.* XVII, cap. II, 3 [189].

Et paullo post: *Verbum Caro factum unus, et plenus est Christus, unus ex utraque, et in utraque, id est, in humana divinaque natura; in quo*

[183] ML 65, 442-451.

[184] *Epistola* XVI, entre las de S. Fulgencio, cap. II, 3 (ML 65, 443 C).

[185] ML 65, 451-493.

[186] ML 65, 603-672.

[187] En las ediciones antiguas se lee « subsistentiam », en vez de « substantiam », más en conformidad con el texto original. Cf. Arévalo, p. 535, nota al n. 76.

[188] Arévalo, p. 535.

[189] ML 65, 453 A.

sic utriusque Naturae prorsus unitio gloriosa persistit, ut sive Divinitati Christi humanitatem quis demat, sive humanitati Divinitatem detrahat, Christum sacrilega infidelitate, et blasphema praedicatione dissolvat [190].

Está idéntico en S. Fulgencio, *Ep.* XVII, cap. IX, 17 [191].

Item paullo post: *Christus pro nobis carne est passus, qui de Deo Patre natus solus impassibilis est Deus. Ipsum itaque Christum Filium Dei pro nobis mortem Carne gustasse, salva immortalitate Divinitatis eius, veraciter credimus* [192].

Idéntico en S. Fulgencio, fuera de alguna variante sin trascendencia, *Ep.* XVII, cap. X, 18 [193].

Iterum post hoc: *Quia non est alter Deus, alter homo; sed idem unus est Christus, Deus et homo, profecto idem Deus Christus est, qui et mortem sua Carne suscepit; et idem homo Christus est, qui mortem sua Divinitate destruxit. Idem quippe Christus Dei Filius, qui Divinitate mori non potuit, Carne mortuus est, quia mortalem Deus immortalis accepit; et idem Christus Dei Filius Carne mortuus resurrexit, quia immortalitatem suae Divinitatis Carne mortuus non amisit. Hinc est quod etiam post resurrectionem suam, sicut in cicatricibus veris, et in vera comestione piscis et mellis, soliditatem in se verae Carnis edocuit, ita clausis foribus ingrediens, veram in se virtutem sempiternae Divinitatis ostendit, ut agnosceretur, et naturalis fuisse Christi morientis infirmitas, et eidem resurgenti naturalis inesse maiestas* [194].

Salvo algunas variantes, de ninguna significación, el texto se halla idéntico en S. Fulgencio, *Ep.* XVII, cap. XI, 19-20 [195].

Sobre la propiedad de los textos aducidos, puede notarse, principalmente en los que cita de S. Fulgencio, el orden sucesivo de la enumeración. El Florilegio se ordena, no solamente según la cronología de los autores, sino aun según la sucesión que los fragmentos tienen en las fuentes patrísticas.

Muy de otra manera citaba aquella otra gran lumbrera de la iglesia española, el más insigne de los Padres toledanos, superior

[190] Arévalo, p. 535.
[191] ML 65, 461 C.
[192] Arévalo, p. 535.
[193] ML 65, 462 D.
[194] Arévalo, p. 535.
[195] ML 65, 464 B.

en originalidad a S. Isidoro, S. Julián de Toledo [196]. S. Isidoro pone orden, armonía y sistema en cuanto toma en sus manos.

* * *

He ahí la argumentación patrística, segunda parte de toda la discusión contra los Acéfalos.

El Florilegio arguye en su autor dominio de la materia, táctica hábil en la discusión [197], acierto en la selección de Padres de

[196] Los editores de los Padres Toledanos (*SS. PP. Toletanorum quotquot extant opera,* 3 volúmenes, Madrid, 1782 ss., a expensas del gran Mecenas de la Teología patrística española, el arzobispo de Toledo Francisco de Lorenzana), en el *Prognosticon* de S. JULIÁN, lib. III, cap. 15 (T. II, pág. 53, nota *), al comenzar una larga cita que S. Julián aduce de S. Jerónimo, observan: « Haec in Hieronymo frustra quaesivimus, alterius forte verba sunt: illa certe stylum Hieronymi vix sapiunt ». MIGNE, al reeditar esa obra, copia lo mismo (ML 96, 503, nota b). Todo esto, a pesar de que allí mismo dice S. Julián que el fragmento es de la *Carta a Minervo.*

Pues bien, todo el fragmento, aunque seccionado en varias partes, en distinto orden, está en dicha Carta, que es la 119 de S. Jerónimo. En efecto: « Quaerimus, cur de novissima tuba... incorruptibilia recipientes », está en ML 22, 969 C, y en CSEL 55, 451, 14-21. « Tanta celeritate fiet resurrectio... praevenire non valeant », está *ibid.* col. 968 A, y CSEL 55, 448, 10-12. « Quando enim dicit... resurrecturi esse credantur », está *ibid.* col. 969 A, y CSEL, 55, 450, 12-15. « Hoc sentire debemus... ad adventum iudicis », está *ibid.* col. 969 B, y CSEL, 55, 21 a 451 4.

Lo que sucede es lo siguiente: S. Julián cita de la Carta de S. Jerónimo cabalmente los fragmentos que de otros cita a su vez el Solitario de Belén. Razón tienen los editores españoles en no percibir en las citas el sabor del estilo jeronimiano. Pero no la tienen tanta en no haber sabido apreciar el sentido genuino de las palabras con que S. Julián introduce los fragmentos citados: « B. Hieronymus quorumdam de resurrectione disputantium sententias in epistola sua, quam ad Minervum scripsit, *asserens,* ita dicit: etc ». S. Julián dice con esto que S. Jerónimo *hace suyas* citándolas (ése es el sentido geniuno de *assero* en el lenguaje vulgar; cf. F. COMMELERÁN, *Diccionario clásico-etimológico latino-español,* Madrid, 1912, « assero », p. 128; *Thesaurus linguae latinae,* Leipzig, II, 1906 « Assero », p 863-868) las sentencias *de otros* (« quorumdam... disputantium sententias »). S. Julián no guardaba el orden riguroso de sucesión en las citas, que observamos en S. Isidoro.

[197] Sus contemporáneos notan en S. Isidoro la ductilidad de su carácter en adaptarse a su auditorio y a sus corresponsales: « ... vir in omni

renombre [198], y de testimonios eficaces, como ha podido verse por el análisis que precede. Forma un todo armónico, de subido valor, y que merece figurar en la historia de los Florilegios.

Por circunstancias extrínsecas, posee además esta singular documentación méritos indiscutibles en la historia de la literatura cristiana: un texto auténtico, único vestigio de un escrito de S. Hilario de Poitiers hoy desaparecido; dos fragmentos, únicos representantes también de otras obras perdidas de S. Atanasio; dos breves testimonios, finalmente, de un hermoso Sermón de S. Agustín, recientemente descubierto, cuya autenticidad prueban por atestación escrita, anterior en gran manera a cuanto por otra parte puede alegarse.

La colección refleja también el estilo de su célebre autor en varios pormenores. S. Isidoro en él no es fiel a veces en referir las palabras que cita; tiene más interés en probar su intento y en *adaptar* los textos; omite lo que no sirve a su fin; a veces los deforma, dando más bien una síntesis o un extracto que una copia. Confunde los nombres, como en otros pasajes de sus obras.

Cualidad suya es, como ya lo hemos notado, el orden que pone en todo: fusión armónica de tesoros del pasado,que se exhiben en un sistema arquitectónico. Alinea cuidadosamente según la cronología la parte del Florilegio que toma de Justiniano, incluyéndola como un paréntesis de la serie total, según el orden lo exigía.

Muy posible es, como observa Séjourné [199], y varios indicios lo persuaden, como la preponderancia que da a S. Fulgencio, por ejemplo, que S. Isidoro completara su Florilegio con alguno exis-

---

locutionis genere formatus, ut imperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua vero opportunitate loci, incomparabili eloquentia clarus», S. Braulio, *Elogio,* de S. Isidoro (Arévalo, t. I, p. 8).

[198] La serie aducida en el Florilegio de Sevilla coincide casi en su totalidad, por lo que toca a los nombres citados, con los Padres citados en el *Tomo* de S. León M., que son: Hilario de Poitiers, Atanasio, Ambrosio, Agustín, Juan Crisóstomo, Teófilo de Alejandría, Cirilo de Alejandría, Gregorio Nacianceno, Basilio, (cf. C. Silva-Tarouca, *Textus et Documenta,* serie teológica, 9, pág. 34-43); y con los que invoca Justiniano en su *Carta a los Obispos reunidos en Constantinopla,* para el V Concilio ecuménico: Atanasio, Hilario de Poitiers, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Ambrosio, Augustín, Teófilo, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, León M., Proclo, (Mansi, IX, 183 B).

[199] *Op. cit.,* p. 99.

tente en los diversos opúsculos que por entonces se publicaron en Africa en favor de los Tres Capítulos, y que no ha llegado hasta nosotros, dada la oscuridad que todavía reina sobre la literatura de aquella época. Pudo haber a las manos, sin duda, testimonios patrísticos y aun colecciones tan eficaces y aun acaso más que la suya, contra los Monofisitas; por ejemplo el Florilegio de S. León M. y el de Gelasio. También el texto de S. Ambrosio que contra los Acéfalos aduce Rústico diácono [200] era excelente para una tesis antiacéfala.

Pero el Florilegio que nos ofrece el Metropolitano de Sevilla es un documento admirablemente planeado, armónico en su conjunto, muy adaptado a su fin, interesante, finalmente, por presentar una nueva faceta de aquel trasmisor de los tesoros de la antigüedad: cómo citaba con referencias explícitas a los Padres, el que sin ellas, implícitamente, tanto los extractó en su inmensa obra . . .

[200] *Contra Acephalos disputatio* (ML 67, 1206 C).

Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique

Paul Séjourné, O. S. B.

Saint Isidore de Séville — on l'a vu amplement au cours de ces *Miscellanea* — a bien d'autres titres à notre admiration que ses écrits liturgiques et son action personnelle sur la liturgie wisigothique. Cependant son rôle liturgique fut très important, et un homme d'église comme Braulion, évêque de Saragosse, n'hésite pas à le mettre en premier lieu dans la bibliographie de son saint ami, comme dans l'éloge qu'il fait de sa vie : « Vous avez remis en honneur chez nous les droits des choses saintes, avec la discipline sacerdotale, domestique et publique ! » [1]. Et parmi les ouvrages de l'évêque de Séville, immédiatement après les études sur la Bible, Braulion met en première place « ses deux livres *De officiis* [*ecclesiasticis*], dédiés à son frère Fulgence, évêque d'Ecija († 619), dans lesquels il décrit l'origine de ces ministères et la raison de chacun d'eux dans l'Église de Dieu ».

L'importance de la législation cultuelle apparaît aux yeux du docteur espagnol, de ce fait primordial que « les offices exercent comme une fonction d'enseignement dans les églises » [2]. A cette instruction théorique, « la foi des fidèles, sous peine de rester oisive, doit ajouter la piété des moeurs ; mais ce complément nécessaire, c'est encore le culte divin qui l'inspire » [3].

Où trouverons-nous donc la pensée de saint Isidore sur la liturgie catholique, et en particulier sur la belle liturgie de l'Espagne au début du VII[e] siècle, qui est devenue plus tard ce qu'on appela la liturgie mozarabe ? Il faut l'aller chercher tout au long de ses mombreux ouvrages ; tout d'abord dans ses Etymologies

[1] Braulio, *Praenotatio librorum D. Isidori* (ML 81, 16) : Tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam plublicamque disciplinam aperuisti.

[2] Isidorus, *De officiis ecclesiasticis, Epistola missoria* : Quaeris a me originem officiorum, quorum magisterio in ecclesiis erudimur (ML 83, 737).

[3] L. c., 818.

si sèches et si brèves (l. VI, ch. 19), mais aussi dans ses Commentaires de l'Ancien Testament, où le rituel juif est sans cesse comparé avec le rituel chrétien. Ce n'est donc que par une longue familiarité avec les oeuvres du savant évêque que l'on peut être assuré d'avoir épuisé les enseignements liturgiques de cet écrivain, placé à la limite des deux mondes : latin et barbare, de celui qu'on doit appeler « le dernier des Pères de l'église » [4] et qu'on peut comparer à ce « scribe instruit de la doctrine céleste, qui tire de son trésor les choses anciennes et nouvelles » (Matt. XIII, 52).

Mais le plus clair de son enseignement rituel, et particulièrement « les choses anciennes », les origines liturgiques, il l'a résumé pour son frère Fulgence († 619) — donc vers les années 615-619 — dans son livre : *De ecclesiasticis officiis,* destiné à une si longue célébrité au Moyen-âge. Encore aujourd'hui, plus nous l'étudions, plus nous le comparons avec les écrits de saint Jérôme, de Rufin et de saint Augustin, d'une part, avec les livres liturgiques mozarabes, d'autre part, plus nous y trouvons d'enseignements archéologiques et pratiques, rangés, comme il savait le faire, dans un ordre logique impeccable, rédigés dans un style direct et serré, sans presque aucune de ces explications symboliques qui encombrent les autres ouvrages.

Le *De officiis* comprend deux livres, dont le second est consacré au « personnel liturgique », aux divers ministres de l'autel, puis aux différentes catégories de fidèles : toute une partie de ce second livre ne nous intéresse que secondairement, et nous la laisserons de côté, l'ayant étudiée sommairement ailleurs [5]. Mais la première partie de l'opuscule est précieuse : elle nous donne, en quatre parties bien nettes :

1° Les éléments de la prière liturgique (c. 1-13) ;
2° Les prières de la messe wisigothique (c. 10, 14-18) ;
3° Les heures de l'office (c. 19-23) ;
4° L'année liturgique (c. 24-43).

[4] Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre livre : *Le dernier Père de l'Eglise. Saint Isidore de Séville,* Paris, Beauchesne, 1929. Aux pp. 137-203, nous avons pris comme guide le IVe concile de Tolède, présidé par saint Isidore, et rédigé à l'aide du *De ecclesiasticis officiis.* Mais il est encore préférable de suivre cet ouvrage lui-même, si authentique et si didactique.

[5] P. Séjourné, *Saint Isidore de Séville,* 55-59 : § II. *De ecclesiasticis officiis, l'utilisation des anciens recueils canoniques. Les ordinations.*

Disons tout de suite, pour le lecteur pressé, que les choses les plus neuves de cet enseignement isidorien, ou du moins de l'étude que nous en faisons ici, consistent dans *a*) la description de la mese mozarabe et de son caractère tout spécial, jusqu'à l'intérieur du « canon de la messe »; *b*) les cérémonies encore si vivantes du baptême au Samedi-saint [6]; *c*) les vestiges si curieux et si caractéristiques d'un cycle ancien, mensuel et saisonnier, dans les églises d'Espagne du VIIe siècle.

Nous aurons ainsi rendu compte de l'ordonnance de l'ouvrage *De officiis*, et, du même coup, de l'organisation d'ensemble de la liturgie très spéciale, dont les lignes générales étaient déjà bien déterminées au début du VIIe s., alors que les formulaires variaient encore; liturgie nationale, qui cherchait à s'étendre à tout le royaume et se tenait sur la défensive contre les tendances byzantines ou romanisantes [7].

* * *

Les deux premiers chapitres du *De officiis* — qui donnent de simples définitions nominales des mots : église, catholique, chrétiens — renseignent le lecteur attentif d'abord sur la documentation liturgique d'Isidore, puis sur le souci de cet excellent pédagogue de mettre ces documents anciens à la portée de ses contemporains et compatriotes.

« L'église s'appelle ainsi » — du grec ἐκκλησία — « parce qu'elle appelle à elle tous les hommes . . . » Suit une autre définition, plus compréhensive, du mot « catholique ». On n'est pas peu étonné quand on constate que cette longue description est empruntée à une Catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem ! [8] Or chacun sait que, parmi les documents liturgiques du IVe siècle, il n'en est pas de plus sûrs que les Catéchèses de ce Père grec. Isidore lisait donc le grec ; ou plutôt il suivait la vieille traduction latine, si ra-

[6] Nous avions négligé cette partie importante du cérémonial wisigothique dans notre ouvrage, parce que le concile de Tolède de 633 n'y avait rien changé, et nous n'en avions dit qu'un mot, p. 373.

[7] Cf. *IV Concil. Toletanum,* can. 2: Nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui una fide continemur et regno (ML 84, 365s). Voir P. Séjourné, o. c., 141-143.

[8] La source a été trouvée par Grial, dans son excellente édition de saint Isidore, transcrite par Arévalo dans la sienne, puis dans ML 83, 740.

re alors dans le bibliothèques des Églises d'Occident. Il utilisera encore saint Cyrille dans l'explication du *Pater* et du *Credo*. Il y joindra Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin [9], qui lui ouvriront des perspectives sur les usages si voisins des siens, « des Églises africaines » [10], saint Jérôme et Cassien, qui le renseigneront sur la liturgie d'Orient et de Rome, etc. On ne saurait choisir meilleurs guides !

Mais ces guides sont anciens et parfois difficiles à comprendre pour des clercs perdus aux confins de l'Occident, près des bornes d'Hercule [11]. Aussi le savant évêque va-t-il « mettre dans son style » les explications démodées. Un premier exemple assez significatif : « Les chrétiens s'appellent ainsi du nom du Christ par simple dérivation ». On croirait que la chose s'entend d'elle-même. Mais une objection latente se pose pour ses compatriotes : ils portent désormais le nom de Wisigoths, — et ils en son fiers ! — ; et pourtant plusieurs, comme Isidore et son frère Fulgence, sont des Hispano-romains. C'est que, explique l'auteur, « les nationaux, quand une dynastie royale s'établit brillamment chez eux, prennent le nom de celle-ci » [12]. Cela s'appliquait à la nation juive, mais combien mieux à la nation gothique !

Ces explications laborieuses nous ont quelque peu détournés de la liturgie : revenons-y avec les ch. 3 à 9, qui nous précisent l'origine des chants liturgiques. Définitions qui intéressent les historiens du culte chrétien, en général, mais qui ne nous retiendraient pas davantage, si elles n'étaient merveilleusement exactes, et si l'auteur n'avait eu soin de les appliquer à ses chants mozarabes, toujours si mystérieux pour nous.

Pour montrer l'exactitude historique des définitions isidoriennes, contentons-nous de comparer celles de l'hymne, du répons

[9] Saint Augustin lui fournira ses fameuses lettres 118 et 119 *ad Ianuarium*.

[10] Cf. *De officiis*, I, 13, 3 : In Africanis autem regionibus non omni tempore Alleluia cantatur (ML 83, 750).

[11] Saint Isidore a bien conscience de cette situation exceptionnelle, qu'il appelle privilégiée : Omnium terrarum, quaeque sunt ab Occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra semperque felix principium gentiumque mater Hispania (*Historia de regibus Gothorum*, prolog. ; ML 83, 1057).

[12] L. c., I, 1, 2 (ML 83, 739).

et de l'antienne dans le *De officiis* avec celles que donne le plus estimé des manuels parus récemment en France [13].

De officiis, l. I, c. 9:	*Liturgia,* p. 351 :
Responsoria ab Italis longo ante tempore sunt reperta, et vocata hoc nomine quod, uno canente, chorus concinendo respondeat.	Le chant responsorial, où, un chantre ayant exécuté un psaume en solo, les dernières modulations sont reprises par l'assistance.
De officiis, c. 7:	*Liturgia,* p. 408:
Antiphonas Graeci primi composuerunt duobus choris alternatim concinentibus. Apud Latinos, primus b. Ambrosius antiphonas constituit, Graecorum exemplum imitatus. Exhinc in cunctis occiduis regionibus eorum usus increbuit.	Une seconde catégorie de chants apparut plus tard : ce sont les antiennes, c'est-à-dire des psaumes à deux choeurs, dont un refrain séparait les versets ... Le chant antiphonique fut inauguré à Antioche, au milieu du IV[e] siècle ... Mais c'est de Milan que devait partir le grand fleuve du chant occidental [antiphone] ...
De officiis, c. 6:	*Liturgia,* p. 572:
Sunt autem divini hymni, sunt et ingenio humano compositi. Hilarius autem ... hymnorum carmine floruit primus. Post quem Ambrosius episcopus ... copiosus in huiusmodi carmine claruisse cognoscitur, ... cuius celebritatis devotio dehinc per huius Occidentis Ecclesias observatur.	... Saint Hilaire de Poitiers avait composé un livre d'hymnes, dont plusieurs se chantaient encore en Espagne au VII[e] siècle. Saint Ambroise en écrivit un grand nombre d'autres ... Par l'influence de l'église de Milan ..., le chant des hymnes se répandit bientôt dans la péninsule.

On ne saurait donner une meilleure preuve de la valeur des reseignements d'Isidore que ce fait que les savants modernes en sont réduits à le copier.

Disons d'un mot que l'évêque de Séville note aussi l'évolution de ces genres musicaux dans l'Eglise de son temps : « les répons n'y sont plus confiés à un soliste, mais à deux ou trois chantres » [14]. C'est que le répons est devenu plus orné, plus chargé de notes, plus « recherché dans sa mélodie » [15]. C'est que l'Église n'est plus

[13] *Liturgia,* Paris, Bloud, 1930.

[14] *De officiis,* I, 9 (ML 83, 744).

[15] *De viris illustribus,* 41 : Leander, in sacrificio quoque, laudibus atque psalmis, multa dulci sono composuit (ML 83, 1104).

à ce stade « primitif, où le chant du psalmiste ressemblait plutôt à une simple récitation qu'à un chant modulé » [16]. C'est qu'elle a dû, avec les masses païennes, « s'accommoder aux besoins des hommes charnels et flatter leurs oreilles par le charme de la mélodie » ; c'est aussi qu'avec le triomphe de cette Église sur les fausses religions, semblables aux trompettes de Josué, qui ont fait crouler les murs de Jéricho, les prédicateurs enflent la voix », et aussi les chanteurs d'Église, « pendant que cette Église, l'arche sainte, s'avance pour faire le tour du monde ! » [17]. Saint Isidore cependant ne va pas jusqu'à admettre à l'église les instruments de musique ; il ne connaît que le chant, la voix humaine [18].

A côté de ces lectures bibliques et des chants, dont le texte, du moins, était tiré de l'Écriture-Sainte, il y avait d'autres éléments de la liturgie espagnole qui n'étaient pas inspirés de Dieu, mais composés par l'Église [19] : c'étaient les prières, les oraisons, les bénédictions qui terminaient les offices et les messes [20]. On intercalait aussi des oraisons à la fin de chaque psaume des heures canoniques, pour en résumer les sentiments dans un style accessible à tous, et plus particulièrement pour appliquer le psaume, qui était tourné « à la louange de Dieu, aux besoins particuliers de l'homme » [21]. Saint Léandre avait ainsi commenté « tout le Psautier en double édition » [22] à l'usage de son clergé. Dans la messe, d'ailleurs, il y avait, comme nous le verrons, une série de sept ou huit prières, sans parler de la bénédictions épiscopale. Tout cela fait que dans la liturgie wisigothique, la part de la composition ecclésiastique était bien plus grande que dans la liturgie romaine actuelle.

* * *

La *messe mozarabe*, si l'on se fiait au seul témoignage de saint Isidore, serait faite exclusivement de chants, de lectures et de prières ; de chants tirés des psaumes et mis en musique par des

[16] L. c., 742.

[17] *Quaestiones in Iosue*, 7 (ML 83, 374).

[18] L. c., 752.

[19] *De officiis*, preface (ML 83, 737).

[20] *De officiis*, I, 8 et 17 (ML 83, 744 et 754).

[21] « Per ternas horas, aut laudatur celebritatibus, aut precibus impetratur » (L. c., 758).

[22] *De viris illustribus*, 41 (ML 83, 1104).

clercs du pays, de lectures choisies dans la Bible, et notées dans le *Liber Comicus* [23] dans un ordre fixe, et, par contre, de prières éminemment variables, parce que « convenant à telle ou telle fête », et composées dans ce but par des évêques d'Espagne.

Mais, en somme, il ne donne aucune description suivie du sacrifice, ne parle ni des gestes et cérémonies qui se font en silence, ni des formules *ne varietur*: tout cela était si connu et si bien entré dans les moeurs! Sa description est à compléter par les textes du *Missale* et du *Liber ordinum*.

Après l'antienne d'*Introit,* appelée en Espagne *Praelegendum* (cf. *De officiis*, II, c. 7), venait une première prière « contre tous les maux de l'âme » (c. 8), et faisant fonction de notre collecte: elle était annoncée par le diacre: *Silentium facite!,* et, l'oraison dite par le prêtre [24], le diacre continuait: *Erigite vos!* De même avant les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament. A cela, saint Isidore fait une légère allusion [25].

Mais il ne parle nulle part d'une litanie dite par le diacre entre les diverses lectures, ni plus tard; et il semble même interdire au diacre de formuler des prières [26]. Aucune trace non plus, dans ses écrits, des chants d'origine byzantine, tels que le *Trisagion* et le *Kyrie eleison* ou le *Benedictus es,* imposé par le IVe Concile de Tolède: vraisemblement tous ces chants de triomphe n'existaient pas encore au lendemain de la conversion des Goths (589). On ne trouvait dans l'Avant-messe que l'antienne d'entrée (l. c., c. 7), puis le répons *psallendum* après la leçon de l'A.-T. (c. 9), et enfin l'*allcluia* ou *laudes* (c. 13), mais après l'Évangile, selon la mode africaine, et l'offertoire au moment de l'offrande.

L'auteur ne fait pas mention dans le *De officiis* du renvoi des catéchumènes par le diacre: *Si quis catechumenus remaneat, exeat foras* [27]. Il pense que le rite de l'offrande des hosties « est le même par tout le monde » [28], ce qui suppose que les gestes du prêtre recevant les oblations des mains des fidèles et les consacrant

[23] Cf. *Differentiarum,* l. I, 90 (ML 83, 20).

[24] Sur l'absence de prières diaconales au VIe siècle, cf. P. SÉJOURNÉ, o. c., 166.

[25] *De officiis,* II, 10: Ideo et diaconus clara voce silentium admonet, sive dum psallitur, sive dum lectio pronuntiatur (ML 83, 789).

[26] « Illi [sacerdoti] orare, huic [diacono] psallere mandatur » L. c., 789).

[27] Il en parle dans *Etymologies,* 6, 19 (ML 82, 252).

[28] L. c., 752.

à Dieu sur l'autel étaient réduits au strict nécessaire [29]. Y avait-il alors des « preces fidelium » invariables récités par le prêtre? Isidore n'en dit rien, mais son silence ici ne prouve rien, puisqu'il ne s'attache pas aux formules fixes. Nous sommes au contraire assurés qu'il y avait ensuite une liste de noms de fidèles vivants et défunts qui était récitée par le diacre, qu'il y avait une formule pour se donner le baiser de paix, qu'on gardait fidèlement le dialogue introductif à la préface et le récit de l'institution de l'Eucharistie avec les enclaves si caractéristiques du canon wisigothique [30]. Cependant le *De oficiis ecclesiasticis* n'en parle pas : ce n'est pas un manuel qui dispense des missels! Il ne donne pas, encore une fois, les formules banales : il se borne à préciser le thème des formules variables! Il a même été écrit en partie dans cette intention : ne fallait-il pas mettre les prêtres en garde contre les exubérances ou les extravagances d'une dévotion sans frein [31]?

C'est ici que nous arrivons à une des constatations les plus neuves de cette étude. Les formules invariables de la messe wisigothique avaient beau encadrer des cérémonies architraditionnelles, comme l'offertoire, les *preces fidelium,* les *nomina,* l'*osculum pacis,* le *Sanctus,* le *Qui pridie,* le *Pater,* elles laissaient place à des embolismes appropriés pour chaque fête, à des intercalations très nombreuses, éparses depuis le début de l'offrande jusque dans le *canon* et après, donc à des variations continues et très longues, plus longues souvent que les parties fixes. En un mot — car il est important que chacun le comprenne bien, — dans la messe espagnole du VIe et du VIIe siècle, le Propre de la messe des fidèles était encore plus étendu.

Bien plus varié que le nôtre, qui ne contient que l'oraison « secrète », il comprenait, nous dit saint Isidore, « sept oraisons de sacrifice, recommandées par l'Evangile et la doctrine apostolique » [32]. Hippolyte avait bien lancé jadis sa « *Traditio apostolica* », où il fixait les thèmes liturgiques ; mais la chose remontait

[29] A noter cependant que le diacre rangeait les hosties, présentait le calice et couvrait le tout d'un voile (l. c., 789).

[30] Voir sur ces différents points D. Cabrol, *Dict. de Théol. catholique,* au mot *Mozarabe.*

[31] On peut voir dans le sacramentaire Léonien contemporain plus d'un exemple de ces excentricités!

[32] « Haec sunt autem septem sacrificii orationes, commendatae evangelica apostolicaque doctrina » (L. c., 753).

à 400 ans! Disons plus simplement que ce débordement d'insertions variées dans l'acte même du sacrifice répondait à un besoin de changement, d'expression personnelle, d'éloquence dévote, qui caractérisait alors — et peut-être encore aujourd'hui — la piété occidentale, espagnole, gauloise et irlandaise. Elle se serait sentie comprimée dans l'étau du Canon romain invariable et de son offertoire silencieux! Les prières changent chaque dimanche durant l'avant-messe, pensait-on ; pourquoi ne changeraient-elles pas autour de la consécration? Il en résultait que le célébrant wisigoth, au lieu de quitter, comme nous, son missel vers la préface, pour suivre sa messe sur un simple canon, continuait à l'avoir sous les yeux jusqu'à la Postcommunion ; il en arrivait sans doute à se demander ce que pouvait bien être un « *canon missae* », tant le récit de l'institution eucharistique se trouvait submergé dans les sept formules variables [33] !

En somme, tandis que le prêtre oriental en était réduit, une fois les lectures terminées, à réciter d'un bout de l'année à l'autre, la messe de saint Jean Chrysostome, tandis que le prêtre romain, après avoir récité la « secrète » propre à chaque messe, n'avait le choix qu'entre dix ou quinze préfaces et autant d'embolismes du *Communicantes* pour les grandes fêtes de l'année, le prêtre espagnol ou celtique possédait une messe toute nouvelle pour chaque dimanche, une messe variant du commencement à la fin, avec un *Ordinarium missae* réduit aux gestes traditionnels et à quelques courtes prières ou exclamations stéréotypées. Sa messe était infiniment élastique, alors que la messe orientale était comme fondue d'un seul bloc, et que la messe romaine elle-même est une charpente rigide munie de quelques pièces de rechange.

Ces trois systèmes euchologiques divergents sont importants à remarquer : ils constituent des différences plus fondamentales que la place du baiser de paix ou la formule du *Qui pridie;* ils établissent, entre les grandes Églises du monde chrétien du VIIe siècle, comme trois zones assez distinctes, où Rome, comme toujours, tient le juste milieu entre l'uniformité de l'Orient et la variabilité de l'Occident. On pourrait même dire que, de toutes les Églises du monde occidental, c'est l'Église d'Espagne qui a poussé plus loin que la

[33] La même répugnance à répéter des textes reçus se fait sentir en Espagne dans les nombreuses variantes apportées au *Credo* par les conciles.

Gaule et l'Irlande, le système des prières changeantes, comme si cette tendance était affaire de méridien [34] !

Ce système de pièces propres nécessitait, de la part des auteurs liturgiques, de longues compositions, et supposait chez eux une culture étendue. Mais l'Église hispano-romaine du Ve et du VIe siècle et l'Église wisigothique du VIIe, posséda toujours dans son sein des évêques instruits et éloquents, à la manière de ce « Pierre de Lérida, qui publia des oraisons appropriées pour diverses solennités, ainsi que des ' messes ' d'un tour clair et élégant » [35]. La « *missa* » distincte de l'*oratio,* est si caractéristique du missel mozarabe, que nous n'hésitons pas à dire que le système du canon de la messe à prières variables a été en usage en Espagne dès le Ve siècle.

Pendant ce même temps, l'Église romaine, par les lettres des papes Innocent, Gélase et Symmaque proposait à Milan, à la Gaule et à l'Irlande son système de prières intangibles, son canon de la messe [36]. La première fois que Rome tenterait la même chose en Espagne, la cassure devait s'affirmer entre les deux liturgies. Cela ne se produisit qu'au milieu du VIe siècle, lorsque l'évêque Profuturus de Braga écrivit à Vigile, vers 538 [37]. Il avait cru bon de demander au pape s'il était vrai qu'à Rome la teneur des prières de la messe fût toujours la même! Quelle calamité, semble-t-il dire, que d'avoir à célébrer le sacrifice avec une telle uniformité! Le pape ne s'en scandalise pas ; il fait même état des légers embolismes que comportait alors le canon romain, plus nombreux, nous allons le voir, que ceux d'aujourd'hui : « Pour l'*ordo* des prières de la célébration des messes, celui que nous suivons ne diffère jamais, en aucun temps, pour aucune fête ; mais c'est toujours dans les mêmes termes — *sed semper eodem tenore* — que nous consacrons les dons offerts à Dieu. Nous ne varions [la pré-

[34] Il n'est pas surprenant que la géographie humaine rende compte de certaines divergences rituelles, puisqu'elle explique en partie des différences autrement profondes ; dans les opinions christologiques, par exemple, Isidore ne peut supporter les tendances monophysites des Orientaux de l'Empire.

[35] *De viris illustribus,* 13 (ML 83, 1090).

[36] C'est ainsi qu'on peut expliquer la présence de ce canon dans le missel de Stowe.

[37] Il avait interrogé en ce sens, puisque le pape conclut sa lettre en disant : His igitur fraternitatis tuae inquisitioni responsis . . .

face et le *Communicantes*] qu'à Pâques, à l'Ascension, à la Pentecôte, à l'Epiphanie et à certaines fêtes des Saints de Dieu » [38].

Quant au canon romain uniforme, dont Vigile envoyait le texte à l'évêque de Braga, il n'eut aucun succès, sinon chez les Suèves, au moins chez les Wisigoths ; on lui fit une place d'honneur au jour de Pâques, comme à un objet curieux, à un fossile. On devait bien s'y attendre : la célébration de la messe y suivait un système euchologique diamétralment différent ; elle avait horreur des prières uniformes !

Mais c'était une raison de plus fixer clairement le thème général, l'orientation de chacune des prières de la messe des fidèles, le sens des formules laissées à l'initiative des compositeurs de messes. C'est dans ce but que l'évêque Isidore rédigea le ch. 15 de son livre : *De missa et orationibus*. Reprenant les termes mêmes du pape Vigile, mais dans un tout autre esprit, il décrit « l'ordre de la messe et des oraisons, par lesquelles nous consacrons les sacrifices à Dieu ». Nous avons déjà dit qu'elles correspondent à sept moments de ce sacrifice : 1°) à l'offrande ; 2°) à la prière commune ; 3°) à la récitation des noms des vivants et défunts ; 4°) au baiser de paix ; 5°) à la préface ou illatio ; 6°) au *Post pridie*, c'est-à-dire à l'épiclèse ; 7°) au *Pater noster* qui avait lui-même un embolisme initial et une conclusion variable.

Nous n'avons pas le loisir d'analyser chaque thème de prières [39] ; disons seulement que la consigne du métropolitain de Séville n'est pas restée lettre morte : il permettait à ses collègues et aux clercs de « composer des prières de la messe » ; or le IVe Concile de Tolède (633) en son canon 12, regarde « ces compositions de messes, de prières et d'oraisons » comme des pratiques courantes et louables, et dit que « si on s'en privait, ce seraient tous

[38] C'est dans ces derniers mots que se montrent des embolismes qui ont depuis disparu du Canon romain : « Ordinem quoque precum in celebritate missarum, nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere diversum ; sed semper eodem tenore oblata Deo munera consecrare. Quoties vero Paschalis, aut Ascensionis Domini, vel Pentecostes, et Epiphaniae, Sanctorumque Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subiungimus ... caetera vero ordine consueto prosequimur » (VIGILII, *Epistola ad Profuturum*, 5).

[39] Cette étude a été faite dans notre ouvrage *Saint Isidore de Séville*, 174-176. Mais la 5e prière, que nous disions assez mystérieuse, trouve son commentaire dans l'épiclèse du *Missale mixtum*, p. 250.

les offices de l'église qui deviendraient vides de formules »! Bien plus, comme le grand Isidore a prescrit au moins sept oraisons par messe et que certaines messes anciennes avaient un formulaire moins varié, des prélats comme Julien de Tolède, « les regardèrent comme incomplètes, tronquées par l'incurie des anciens scribes, et les complétèrent » [40] de leur meilleure encre, à raison de sept ou huit oraisons par messe.

Nous sommes donc — et c'est par là que nous terminerons cette étude de la messe mozarabe — à une époque de pleine vitalité de la littérature liturgique et même de foisonnement excessif des formules. Chaque évêque y va de ses compositions! On voit que le rôle de saint Isidore, dans une pareille floraison, ne saurait être celui d'un rédacteur exclusif, d'un « auteur » de la liturgie ou seulement du missel wisigothique; il a fait moins et mieux, tout à la fois: il a peut-être rédigé une vingtaine de messes qu'on pourrait sans doute retrouver dans le *Liber mozarabicus Sacramentorum,* mais surtout il a posé, dans son *De officiis* I, c. 15, des règles précises aux compositeurs d'oraisons, il a endigué solidement la fougue euchologique de ses successeurs. Pourquoi ne leur a-t-il pas enseigné en même temps la concision de son style et son exactitude théologique [41]?

L'organisation de l'office canonial mozarabe « est encore mal connue », et nous dépenserions beaucoup de peine pour peu de profit, si nous nous attardions sur les ch. 19-23 du *De officiis,* que saint Isidore lui a consacrés. Nous croyons pourtant que c'est par ces pages anciennes et simples qu'il faudra recommencer l'étude des heures canoniales, plutôt que par les bréviaires compliqués du Moyen-âge, où l'on s'accorde à constater « le mélange des deux usages séculier et régulier » [42].

La distinction fondamentale, en effet, celle qui peut débrouiller cette histoire compliquée, c'est bien la différence entre le rit séculier et le rit monastique, entre l'*Ordo cathedralis* et l'*Ordo monachorum.* Mais précisément saint Isidore a dédié son livre *De officiis ecclesiasticis* à l'évêque Fulgence et aux prêtres séculiers; et puis il a écrit une *Regula monachorum.* Dans les deux

[40] *Vita Iuliani Toletani* par Felix, dans *Opera Isidori,* t. 7, p. 178: semiplenas emendavit atque complevit.

[41] On connaît l'abus qu'on fit plus tard du style en *rimado* et en « synonymes », et l'accusation d'adoptianisme que lui fit Alcuin.

[42] D. Cabrol, *Liturgia,* 821.

ouvrages, il parle de l'office, mais en des termes bien différents, comme nous allons le voir.

Pour les uns et les autres, sans doute, le nombre des heures canoniques est le même : « prime » étant inconnue, il énumère Tierce, Sexte et None, Vêpres et Complies, les vigiles et les Laudes qu'il appelle Matines [43]. Mais pour les moines, toutes ces heures sont obligatoires et « le moine valide qui s'absentera des vigiles ou des offices quotidiens, sera excommunié » [44], tandis que, pour les clercs, Complies du moins est nettement de conseil : « *in quantum possumus, exempla sanctorum imitemur* », et de même l'office de Laudes, « d'institution si récente » à Bethléem, et « dont l'habitude se prend à travers le monde » [45]. Chose curieuse, l'office des vigiles semble plus obligatoire que Laudes pour les clercs séculiers.

Mais — seconde remarque importante — la solennité et la composition des heures sont bien fixées pour les moines ; elles ne le sont pas pour les prêtres des paroisses. Les moines, la nuit, doivent réciter trois psaumes, trois oraisons psalmiques, sur le modèle de celles que saint Léandre avait écrites [46], une série de cantiques de la Bible, et enfin ils doivent chanter Laudes avec ses mélodies : ce que les clercs n'avaient ni le temps, ni la dévotion de faire ; au lieu de chanter ou de réciter les heures en public, ils avaient la permission de réciter en privé les psaumes : c'est ce que le IVe Concile de Tolède (633) appelle « *privatum officium* », et ce que les bréviaires postérieurs nomment « *ordo peculiaris* » [47]. Les petites heures, pour les séculiers, sont toujours récitées ; mais elles sont encore quotidiennes du temps de saint Isidore. Plus tard, elles furent supprimées en dehors du Carême [48], pour les prêtres séculiers, tandis que les moines se constituaient, au contraire, des *horae peculiares* : *hora prima, secunda, tertia, quarta*, etc. La différence semblait devoir devenir plus nette entre les deux rites ; mais, alors, bien des moines avaient des paroisses et bien des

[43] Cf. *De officiis*, I, les titres des chapitres 19-23, et *Regula*, 6 (ML 83, 876).

[44] L. c., 877.

[45] Isidore doit confondre ici l'heure de Laudes et celle de Prime.

[46] *De viris illustribus*, 41 (ML 83, 1104).

[47] Cf. P. Séjourné, o. c., 184-187.

[48] W. G. Bishop, *Alcuin Club XV, The mozarabic and Ambrosian rites*, London, 1924.

séculiers prirent des usages monastiques. Ce fut la confusion irrémédiable qui régna depuis en Espagne comme dans tout l'Occident !

Au reste, les distinctions précédentes nous éclairent sur l'office divin dans l'Église romaine et dans les autres pays occidentaux : « Il semble bien que l'Église de Rome ait connu aussi cette distinction entre le service monastique et le service séculier ; seulement, à Rome, le service séculier a été de bonne heure absorbé par le service monastique » [49].

Avant d'aborder *l'année liturgique* — est-ce par une préoccupation historique ? — Isidore expose, en ses deux chapitres 24 et 25, le cycle primitif hebdomadaire. Le dimanche, pour lui, a pris la place du Sabbat juif, et cela « dès le temps des Apôtres, parce qu'en ce jour, notre Rédempteur est ressuscité des morts ». C'est pour nous, chrétiens, à la fois « le huitième jour, et le premier de la semaine » [50].

Comment sanctifier le dimanche ? Des deux façons qui nous sont encore prescrites dans la discipline actuelle : « 1°) en nous abstenant des oeuvres de la terre et des plaisirs du monde, puis 2°) en nous adonnant exclusivement au culte divin » [51]. Ce culte divin essentiel comprenait sans doute l'assistance à la Sainte Messe ; mais saint Isidore, chose curieuse, ne la prescrit pas plus que l'assistance à l'office canonial.

Il fait seulement deux remarques d'allure rituelle et archéologique : *a*) dans toutes les prières de la journée « du dimanche, nous prions debout, en signe de la résurrection future ; c'est ce que fait l'Église universelle ». On trouve, en effet, cette prescription dans toutes les anciennes liturgies.

b) Ailleurs (ch. 43), il défend de jeûner en ce jour : « Le dimanche, il faut toujours se restaurer, pour prêcher ainsi aux païens » — il y avait encore des païens arriérés en Espagne wisigothique et des Ariens, qui ne valaient guère mieux — « pour leur marquer la résurrection du Christ et leur montrer notre joie. Nous le faisons surtout parce que le Siège apostolique observe

[49] D. Cabrol, *Liturgia*, 820.

[50] *Quaestiones V. T. In Genesim*, 7, 14 (ML 83, 232).

[51] « Quique ideo Dominicus dies appellatur, ut in eo a terrenis operibus vel mundi illecebris abstinentes, tantum divinis cultibus serviamus » (L. c.,

cette règle »[52]. Qu'on remarque l'exactitude de la documentation d'Isidore, et l'importance qu'il attache, dans ce cas de divergence rituelle, à la pratique de l'Eglise romaine; il y avait sans doute reconnu un usage apostolique. Nous verrons, au contraire, que pour des choses beaucoup plus importantes, comme la date de Pâques, le futur évêque de Séville se montrera bien plus indépendant.

Nous en aurons fini avec la semaine liturgique quand nous aurons dit que, du temps de saint Isidore, les Espagnols pieux jeûnaient « presque tous le Samedi et quelques-uns aussi le Vendredi »[53].

Passant logiquement au cycle des fêtes annuelles, saint Isidore leur consacre dix chapitres et plus (l. I, ch. 26-36). Mais d'abord, pourquoi ces fêtes annuelles? pourquoi pas des fêtes quotidiennes ou à jours variables? Ecoutons cette réponse, qui est la justification éternelle de l'année liturgique. Peut-être est-ce une citation d'un ancien auteur chrétien, que nous ne pouvons identifier, et qui aurait constaté par expérience les inconvénients de l'instabilité et du foisonnement des fêtes locales, que nous pouvons souçonner en Italie et ailleurs, au Ve et au VIe siècle; rien ne dit d'ailleurs que cet abus de fêtes changeant de jours avec l'humeur des évêques, ne se fit pas encore sentir en Espagne en ce début du VIIe siècle:

> Toutes ces fêtes en honneur des martyrs ont varié avec les diverses liturgies, et ont été célébrées en différents temps [ici et là; mais, en un lieu donné], elles ont été fixées à une date par des hommes prudents, de peur que le petit nombre des assistants n'arrivât à diminuer la foi dans le Christ. Aussi des jours ont-ils été établis pour que tous se réunissent ensemble, de façon qu'à se sentir en présence les uns des autres, la foi s'en accroisse et la joie s'en augmente[54].

Si nous lisons bien, nous conclurons que saint Isidore ne se scandalise pas de savoir que deux Eglises célèbrent un même

[52] « Dominico autem die reficiendum semper esse, ut resurrectionem Christi et gaudium nostrum gentibus praedicemus, praesertim cum apostolica Sedes hanc regulam servet » (*De officiis,* I, 43; ML 83, 775-776).

[53] L. c., 775.

[54] « Omnes autem festivitates pro varietate religionum diversoque, in honore martyrum, tempore, ideo a variis prudentibus institutae sunt, ne forte rara congregatio populi fidem minueret in Christo » (L. c., ch. 36; ML 83, 771).

martyr à deux jours distincts, et que l'une d'elles au moins n'observe pas la date exacte de son *dies natalis;* il trouve même cette variété toute naturelle. Ce qu'il demande, c'est qu'en une paroisse donnée, on s'entende bien « entre gens prudents » — ce ne seront pas nécessairement les seuls évêques, — pour fixer une date de réunion, et que cette date reste traditionnelle; la fête sera ainsi le « rendez-vous joyeux » des fidèles. C'est à Séville qu'il recommandait cette joie . . . !

Voilà donc des fêtes très authentiques, qui constituaient une petite part de l'année ecclésiastique. Du temps de saint Isidore, on commençait bien à joindre aux martyrs quelques grands noms d'évêques, comme Martin de Tours, que le missel wisigothique assimilait aux martyrs authentiques [55], mais on était incontestablement plus réservé qu'on ne le fut aux IXe et Xe siècles pour admettre aux calendriers diocésains presque tous les grands évêques et abbés de la région! Saint Isidore lui-même ne fut pas inscrit au martyrologe espagnol avant la fin du VIIIe siècle.

Mais il y avait, par contre, à cette époque lointaine du VIIe siècle commençant, une sorte de fêtes si caractéristiques, et qui prenaient une telle place dans le calendrier liturgique, que saint Isidore leur consacre un chapitre entier du *De ecclesiasticis officiis*: ch. 36: *De encaeniis;* ce sont, sous un nom grec, ce qu'on appellait en latin « les fêtes annuelles de dédicaces d'églises ». « De même que les Israëlites célébraient la dédicace de l'ancien Temple », et bien que les Juifs d'Espagne eussent encore gardé cet usage, « *cependant* les Chrétiens conservent cette tradition de leurs Pères » [56]. On ne saurait aujourd'hui se faire une idée de l'année liturgique de saint Isidore, si l'on ne se rappelle que chaque année, chaque saison même ramenait de ces solennités en l'honneur « des églises qui se construisaient alors de toutes parts », et mobilisaient les foules à leur dédicace [57].

Cependant les principales solennités étaient encore bien les

[55] « Hunc . . . quem martyribus adgregandum etatis nostre tempora protulerunt » (*Missale mixtum;* ML 85, 902). Voir la Chronique de S. Isidore, où il mentionne S. Martin et plusieurs translations de martyrs.

[56] « Iudaei solemniter celebrabant . . . qui *licet* usus . . . *tamen* Christiani servant morem illum Patrum, in quos gloria translata videtur » (L. c., ch. 36, 1; ML 83, 771).

[57] « Nostrorum post haec temporum, fides in toto mundo Christi altaria consecravit » (*De officiis,* I, 2; ML 83, 741.

nôtres, celles que saint Augustin fait remonter aux Apôtres [58], celles du Christ : les unes sont à jour fixe, comme Noël et l'Epiphanie ; les autres sont mobiles autour de la fête de Pâques [59]. « Noël a été institué par les Pères » — cette institution du IIIe siècle se perd pour notre Isidore dans la nuit des temps — « parce que, en ce jour, le Christ a voulu naître corporellement pour la rédemption du monde » [60]. Il n'y a donc pas de difficulté à fixer le jour de Noël, si l'on admet que N. S. est né le 25 Décembre ; Isidore « le croit » [61], comme la plupart de ses contemporains. Lui eût-on appris que cette fête avait été instituée pour remplacer la fête païenne du *Sol invictus,* qu'il n'aurait pas fait d'objection, pas plus qu'il n'en avait fait à propos de la fête du 1er Janvier [62]. Mais comme ses auteurs ne disaient rien de ce fait, le liturgiste espagnol n'en souffle mot. « On a coutume, dit-il simplement, d'observer — *festa solemnitate* [63] — cette fête au cours de l'année ».

L'Épiphanie, pareillement, se sélèbre *festa solemnitate* (décidément l'auteur ne s'est pas mis en frais de style !) ; et elle réunit déjà les trois souvenirs, « *tribus ex causis* » : 1) de l'adoration des mages ; 2) du baptême au Jourdain ; 3) des noces de Cana, tout comme nous disons au bréviaire romain : « *tribus miraculis ornatum diem colimus* ». Saint Isidore voit dans ces trois mystères trois « *épiphanies* », ou manifestations du Christ, et il ne cherche pas à savoir si la date du 6 Janvier, affectée primitivement au baptême du Christ, n'aurait pas été, par un calcul simpliste, affectée, postérieurement, à la naissance de Jésus [64] ; mais il sait, par

[58] S. AUGUSTINI, *Epist. 55 ad Ianuarium,* 32 (ML 33, 220). Il est cité par saint Isidore, l. c., 776.

[59] «... Sicut Domini Passio et Resurrectio, et Ascensio in caelum, quae, resoluto die anni, ob memoriam celebrantur » (L. c., ch. 44 ; 83, 776)

[60] « Natalis Domini dies ea de causa a Patribus votivae solemnitatis institutus est, quia in eo Christus pro redemptione mundi nasci corporaliter voluit » (O. c., ch. 26 ; ML 83, 761). On trouvera ici un certain parallélisme avec le R. du bréviaire romain pour Noël : Qui hodie pro salute mundi de Virgine nasci dignatus est.

[61] L. c., 768.

[62] L. c., 775.

[63] Isidore établit une distinction assez peu claire entre *dies festos* et *solemnes* (*Different.,* I, 250 ; ML 83 36).

[64] On croit auctuellement que c'est la date traditionnelle du baptême de Jésus — « Et ipse Iesus erat incipiens quasi annorum triginta », écrit S. Luc. III, 23 — qui aurait, par une transposition de 30 ans jour pour jour, servi à dater la naissance du Christ, au 6 Janvier, et donc le Noël des Eglises chrétiennes d'Orient.

Cassien, que « chez les Egyptiens, le jour de la Nativité et la solennité de l'Épiphanie ne font pas deux fêtes, comme dans les provinces d'Occident, mais qu'elles se célèbrent le même jour » [65]

* * *

Malgré cette petite divergence, les fêtes qui dépendaient du cycle de Noël n'étaient pas difficiles à déterminer ; mais il y avait le cycle de fêtes mobiles, autour de Pâques, qu'il fallait, chaque année, calculer sur le dimanche et la lune pascale : « *Quod vero anniversarius dies pascalis, non ad eumdem redit anni diem, sicut dies quo creditur Dominus natus, hoc fit propter dominicum diem, et lunam* » [66]. Notre savant, qui a résumé les traités des anciens computistes dans son livre *De natura rerum,* et plus tard dans ses *Étymologies* [67], montre sans peine comment cette concordance entre l'âge de la première lune de mars et le dimanche engendre la mobilité de Pâques.

Il semble dire, dans le *De officiis,* que le jour de Pâques fixé seulement sur la lune eût été facile à calculer, et que la prescription d'y joindre « l'observation du dimanche, serait la seule innovation du concile de Nicée » [68]. On a dit ailleurs que l'oeuvre computiste du concile de 325 est plus complexe [69], mais qu'il laissait le choix entre plusieurs systèmes de comput. Saint Isidore, lui-même, énumère dans les Étymologies, le système « des Grecs » — lisez : des patriarches d'Alexandrie, dont il fait mention dans le *De officiis,* — « celui des Latins — sans doute celui que voulait imposer jadis le pape Vigile à Profuturus de Braga, — celui enfin de Victorius d'Aquitaine, qui aboutissait parfois à une double date pour Pâques » [70] !

[65] O. c., ch. 27, 2 (ML 83, 763).

[66] L. c., 768.

[67] *Etymologiae,* 6, 17.

[68] L. c., 32 (ML 83, 768).

[69] P. Séjourné, *Saint Isidore de Séville,* 151.

[70] Saint Isidore semble dire quelque part que les questions usuelles d'astronomie étaient devenues, à cause des discussions sur le comput des fêtes de l'Eglise, familières à beaucoup de ses compatriotes : « De cursibus autem solis ac lunae... [tractatus] in usum pene omnibus lectoribus, dierum festorum computandorum gratia, conversi sunt » (*De ordine creaturarum,* 5 ; ML 83, 932).

Mais tous ces systèmes étaient désormais périmés : celui des Alexandrins n'avait été gardé qu'au temps de l'Empire romain unifié ; celui des Papes n'avait eu cours en Espagne que par l'ascendant des Papes du VIe siècle ; maintenant que ce pays était constitué en Église nationale, sous les rois Wisigoths catholiques et les métropolitains des quatre provinces, c'était à eux d'établir la date où toute l'Espagne célébrerait sa fête de Pâques : c'est ce qui allait être décidé par les Pères du IVe Concile de Tolède de l'an 633 [71]. En attendant, pour éclairer leurs décisions, saint Isidore explique le système qui lui paraît le meilleur : Pâques sera célébré « au dimanche qui tombe entre le quatorzième et le vingt-et-unième jour de la lune de Mars » [72].

* * *

Nous ne pouvons analyser entièrement les enseignements de saint Isidore sur les six premiers jours de la Semaine-Sainte, dans le *De officiis*, l. I, c. 28-30, parce que ses notes homilétiques ne sont d'ordinaire que des citations des Pères de l'Église latine [73], et que ses notes proprement liturgiques, plus originales, ne font qu'indiquer l'objet de la cérémonie de chacun de ces jours : le Dimanche des Rameaux : tradition du Symbole de foi aux catéchumènes, qui, ce jour-là, se lavaient la tête pour se préparer au baptême ; le Jeudi-Saint, après la messe, où l'évêque bénit le saint chrême, grand lavage des autels, des murs et du pavé de l'église, et des vases sacrés. Le Vendredi-Saint, notre liturgiste ne note aucune cérémonie liturgique, parce qu'il n'en trouvait aucune dans les auteurs romains ou gaulois ; la chose nous paraît inouïe, mais le Concile de Tolède de 633 devra avertir les prêtres de paroisses « de ne pas fermer ce jour-là les portes de leurs églises » [74]. La matinée du Samedi se passait également dans un repos symbolique [75].

Mais la soirée du Samedi-Saint ramenait, avec la bénédiction du cierge et la vigile pascale, le rite du baptême solennel : il se

[71] Cf. P. Séjourné, o. c., 152.

[72] *De officiis*, I, 32 (ML 83, 767).

[73] A noter au ch. 28, n. 1, l'emprunt à S. Augustin, *Tractat. 51 in Ioannem* : « Quia erat Dominus mortem moriendo superaturus... ».

[74] Cf. P. Séjourné, o. c., 156-162, où l'auteur décrit les magnifiques cérémonies inaugurées par le concile, et sans doute suggérées par saint Isidore, qui le présidait.

[75] L. c., 766.

trouve décrit longuement à la fin du II[e] livre du *De officiis*, ch. 21-27, les catéchumènes prenant logiquement place au dernier rang, après les ministres sacrés, les moines et les simples chrétiens [76]. Mais ici encore, c'est une simple indication, noyée dans des considérations théologiques, « des phases de la préparation baptismale » [77] : « aux catéchumènes, qui viennent du paganisme, on fait d'abord des exorcismes [contre le démon], puis on impose le sel [bénit], enfin on leur fait les onctions [d'huile baptismale] » [78].

Si nous étions aussi renseignés par l'auteur sur les modalités de ces trois rites que sur leur portée morale, nous pourrions dire si le catéchuménat wisigothique, au VI[e] siècle finissant, est plus près du simple cérémonial de Pacien de Barcelone que des longues épreuves imposées aux postulants au VII[e] siècle par saint Ildefonse [79]. Vraisemblablement, saint Isidore se tenait à mi-chemin des deux stades. Il nous dit simplement que les exorcismes s'accompagnaient « d'exsufflation » par l'exorciste [80] ou le prêtre, et « de renonciation au diable » par le catéchumène. « Et parce que les petits enfants ne peuvent pas eux-mêmes renoncer [au démon], cela sera fait par le coeur et les lèvres de ceux qui les portent [sur les fonts baptismaux] » [81].

Les compétents étaient les aspirants immédiats au baptême, ceux qui, non contents d'entendre les catéchèses, « demandaient la grâce du Christ ». Il y a peut-être dans ces dernier mots, une allusion à la formule espagnole de demande : au lieu de dire comme au rit romain : *Quid petis? Fidem*, les compétents d'Espagne auraient primitivement répondu : *Gratiam Christi*. Mais ce n'est qu'une conjecture, parce qu'en un autre passage, l'évêque suggère une autre formule : « Par la foi, dit-il, ils renoncent au monde, à ses actes et à ses désirs » [82]. En l'absence d'*ordo baptismi* de cette époque loin-

[76] *De officiis*, II, 21-27 (ML 83, 814-826).

[77] « Iam nunc ordinem ad fidem venientium prosequamur » (L. c., 814).

[78] L. c., ch. 21, 2 (ML 83, 814).

[79] Sur un point, pourtant, Ildefonse simplifie le cérémonial d'Isidore : il n'admet pas le rite du sel aux catéchumènes. Cf. P. Séjourné, o. c., 373.

[80] L. c., 793.

[81] *De officiis*, II, 21, 3 (ML 83, 815). Saint Isidore compare leur cas à celui des muets, qui se font remplacer par un autre pour répondre pour eux au moment du baptême (!) (L. c., 822).

[82] « Quo signo [salis] condirentur hi qui per fidem mundo et actibus desideriisque eius renuntiant » (L. c., ch. 21 ; ML 83, 815).

taine, il est difficile de restituer le formulaire baptismale de saint Isidore. Quel cas faisait-il de l'*Ordo* romain que le pape Vigile avait envoyé en 538 à l'évêque Profuturus, et que le concile de Braga de 562 avait conseillé aux églises de Galice? Vraisemblablement, il n'en tenait aucun compte, pas plus pour le formulaire que pour le cérémonial. Nous l'allons constater pour le texte si important du symbole de foi.

En effet, on enseignait aux « compétents » wisigoths le *Credo* catholique. Etait-ce le vieux Symbole baptismal romain? Pas du tout; « c'était celui qui avait remplacé le Symbole des Apôtres, la formule de foi très explicite que nos docteurs [espagnols] ont [établie dans les conciles succesifs de Tolède, et qu'ils ont] livrée » aux prêtres chargés d'enseigner les néophytes. Mais la formule en était si longue, qu'on ne faisait « retenir par coeur qu'un simple résumé à ceux qui ne savaient pas lire, ou qui étaient pris par leurs occupations » [83].

A prendre au pied de la lettre les explications du docteur de Séville, on devrait dire qu'à la fin du VIe siècle, on mettait encore en Espagne une séparation très nette entre les catéchumènes, simples « auditeurs », comme le nom l'indique, « qui restent comme des étrangers, et qui écoutent du dehors les mystères de la grâce », et, semble-t-il, qui n'ont pas accès à l'intérieur de l'église, et, d'autre part, « ces compétents qui demandent la grâce, qui la reçoivent déjà, sous la forme de la catéchèse » donnée à l'église même [84]. Mais il est probable que ce ne sont plus là désormais que des distinctions étymologiques et archaïques.

La cérémonie du baptême se célébrait en principe le Samedi-Saint, en présence de l'évêque. Ce n'est que par tolérance « quand les évêques sont loin » [85], et, inversement, dans les églises rurales éloignées du siège épiscopal, qu'il est permis aux prêtres des paroisses de baptiser solennellement. Ce n'est jamais concédé aux diacres, sauf évidemment le cas d'un malade à l'extrémité, qui doit être baptisé même par un laïc et hors du jour du Samedi-Saint [86].

[83] L. c. 816. « Haec est autem, post Symbolum Apostolorum, certissima fides, quam doctores nostri tradiderunt » (L. c., 817).

[84] « Nam catechumeni tantum audiunt, non petunt; sunt enim quasi hospites... deforis audiunt mysteria et gratiam... Competentes autem iam petunt, iam accipiunt, id est imbuuntur instructione sacramentorum » (L. c., II, 22).

[85] L. c., II, 25, 9 (ML 83, 822).

[86] L. c., 822.

« Les fonts baptismaux » — ils portaient déjà ce nom — avaient une forme symbolique : « trois marches à descendre et trois marches à remonter », avec un fond plat « couvert d'eaux, sur lequel le baptisé reposait ses pieds », et qui formait comme un septième degré. Les nombres mystiques 7 et 3 fournissent à Isidore, disciple d'Augustin, des considérations morales que nous omettrons. Mais il faut retenir « les trois renoncements et la triple profession », dont il parle à ce même propos [87]. Ce sont en effet les deux rites alors essentiels préparant au dernier acte du baptême. « Les croyants » qui vont être baptisés « font une double promesse » [88], et chacune d'elles est à trois membres : « la première promesse est celle où l'on renonce 1) au diable, 2) à ses pompes et 3) à tout commerce avec lui. Le second pacte — *secunda pactio* — c'est la profession que l'on fait de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ».

Venait enfin le baptême par immersion dans la piscine baptismale ; cette immersion n'était plus que partielle, juste à la profondeur des trois degrés de la piscine, donc jusqu'aux genoux des baptisés ; et elle se complétait par une ou trois infusions d'eau sur la tête [89]. On a exposé maintes fois [90] la controverse qui avait surgi en Espagne, du temps que saint Léandre était évêque de Séville (588-600) et donc bien avant la composition par Isidore du livre *De officiis*, au sujet de l'unique ou de la triple immersion du baptisé. A la consultation de son frère aîné, il avait été répondu en sens contraire par le patriarche de Constantinople, Jean le Jeûneur, et par le pape de Rome, Grégoire-le-Grand ; alors que

[87] « Fons autem ... cuius septem gradus sunt : tres in descensu propter tria quibus renuntiamus ; tres alii in ascensu propter tria quae confitemur ; septimus vero, id est ... stabilimentum pedum, fundamentum aquae ... » (L. c., 821).

[88] « Duae sunt autem pactiones credentium. Prima enim pactio est in qua renuntiatur diabolo et pompis et universae conversationi illius. Secunda pactio est qua se credere in Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum profitetur » (L. c., 821). Sans citer textuellement les formules du rituel wisigothique, saint Isidore en insère sans aucun doute les termes mêmes dans son exposé.

[89] De là les expressions isidoriennes : *In Christo lavari*, qui remplacent pour lui l'expression paulinienne *In Christo sepelimur*. Il continue à dire cependant : « mergimur per mysterium sacri fontis, et ab iisdem aquis... emergimur ».

[90] Cf. P. Séjourné, o. c., 154-156.

le patriarche maintenait la nécessité des trois immersions, en honneur des trois personnes divines, saint Grégoire, en somme, conseillait l'immersion unique, qui marquait mieux, aux yeux des Ariens Wisigoths récemment convertis, la consubstantialité des personnes [91].

L'évêque de Séville, dans le *De officiis,* reconnaît que les deux rites sont valides, puisque « les hérétiques » qui font la triple immersion, « ne doivent pas être rebaptisés, pourvu qu'on témoigne qu'ils ont reçu le baptême par l'invocation [unique] du Père, du Fils et du Saint-Esprit » [92]. Mais, pour rien au monde, il ne faudrait admettre un hérétique baptisé à la manière de l'évêque arien Barbas : « *Baptizat te Barbas in nomine Patris, per Filium, in Spiritu Sancto!* » [93].

Tels sont les principes théologiques d'Isidore : pour l'opportunité, l'évêque, dans son *De viris illustribus,* fait bon marché des motifs archaïsants du patriarche Jean de Constantinople : « Dans sa lettre à notre prédécesseur, l'évêque Léandre, il n'apporte aucune raison bien neuve de son propre usage, mais il se borne à reproduire les pensées des anciens Pères au sujet de la triple immersion » [94]. Au contraire le pape Grégoire enseigne dans sa décrétale, qu'avec l'unique immersion, « on veut marquer l'unité de la Divinité ».

Dans la pratique, — nous avons plusieurs indices pour nous le faire croire [95] — saint Isidore baptisait par une seule immersion et au IVe concile de Tolède de 633, tenu sous sa présidence, tous les évêques se rangèrent à cet usage, qui était déjà celui des catholiques d'Espagne et de la Gaule.

[91] « Si maintenant encore, les hérétiques baptisent par trois immersions, je ne crois pas que vous deviez en faire autant ».

[92] Notre traduction est sujette à révision ; mais le sens de la phrase va incontestablement à admettre ce baptême par triple immersion : « Haeretici autem, si tamen in Patris et Filii et Spiritus Sancti docentur baptisma suscepisse, non iterum baptizandi » (L. c., ch. 25, 9 ; ML 83, 822).

[93] ISIDORI, *Chronicon,* 113 (ML 83, 1053).

[94] « Ioannes . . . graeco eloquio edidit de sacramento baptistimatis ad . . . praedecessorem Leandrum episcopum, in quo nihil proprium ponit, sed tantummodo antiquorum Patrum replicat . . . sententias » (ML 83, 1102).

[95] Ce sont d'abord les livres liturgiques, dont le texte baptismal peut remonter au début du VIIe siècle, en particulier le *Liber Ordinum,* édité par le R. P. DOM FÉROTIN, Paris, Picard.

* * *

Après le baptême venait régulièrement, en cette même nuit du Samedi-Saint, la confirmation des baptisés et leur première communion ; cet usage antique est maintenu fermement par notre Isidore, à grand renfort de textes bibliques du Nouveau Testament et de l'Ancien (!) [96]. Mais le cas des catéchumènes des paroisses rurales, celui des enfants malades, qui obligeait à séparer parfois leur baptême de la confirmation par l'évêque, avait fait déjà distinguer la chrismation baptismale de l'onction de la confirmation. Saint Isidore avait recueilli une documentation régionale, en faveur de ce dédoublement, tel que nous le pratiquons à l'heure actuelle : une lettre de l'abbé Eutrope y voisinait avec une réponse de Lucinien, évêque de Carthagène [97]. Ces traités attribuaient probablement une importance nouvelle à l'onction du front des confirmés, aux dépens de l'antique imposition des mains de l'évêque. Du même coup la chrismation des baptisés par le prêtre devenait plus significative, et le concile de Barcelone de 599 y voyait comme un préambule de la confirmation par l'évêque : « *presbyteri pro neophytis confirmandis* ». Y eut-il, un moment, confusion entre les deux onctions, l'une conclusive du baptême, l'autre constitutive de la confirmation ? C'est à croire puisque saint Isidore, qui permettait aux simples prêtres dans son *De officiis ecclesiasticis*, de faire l'onction des catéchumènes, même en présence de l'évêque qui allait les confirmer [98], leur interdit de le faire en son concile de Séville de 619, canon 7 ; vraisemblablement il regardait cette chrismation par le prêtre comme illicite devant l'évêque, peut-être même comme superflue — c'était le sentiment d'Eutrope de Valence — ; plus tard Eugène III de Tolède la donnera comme invalide, et Braulion de Saragosse devra maintenir la position mitoyenne d'Isidore [99].

[96] « Habuit Mare [Rubrum] formam aquae [baptismi], nubes vero Spiritus Sancti, manna panis vitae » (L. c., 820). Dans le même sens : « Postquam enim sub Iesu Christo duce positi per lavacri fluenta transimus..., tunc his gradibus pervenientes, celebramus Pascha, id est immolatum Christum pro mundi salute credimus, ac deinde credentes, *statim* illo pane dominici corporis pascimur » (*Quaestiones in Iosue*, 6 ; ML 83, 373).

[97] *De viris illustribus*, 42 et 46 (ML 83, 1104-1106).

[98] *De officiis*, II, 27, 4 (ML 83, 822). Sur cette question controversée, voir P. SÉJOURNÉ, o. c., 101-102.

[99] ML 80, 683.

* * *

Après la Semaine-Sainte, la fête de Pâques était pour toute la population chrétienne « comme une époque de renouveau » [100], tant à cause des néophytes qui y fêtaient pendant huit jours [101] leur résurrection dans le Christ, que pour les pieux fidèles, qui trouvaient, dans le souvenir de leur baptême, un motif nouveau « de passer du mal au mieux, et des soucis matériels aux pensées spirituelles » [102]. C'était du moins le souhait de l'évêque de Séville.

Quarante jours après Pâques, c'était l'Ascension, qui prenait, à cette époque de triomphe de l'Eglise catholique, une signification nouvelle : « triomphe de l'Homme-Dieu assis à la droite du Père », mais aussi triomphe des saints apôtres, des saints martyrs, des saints évêques comme Martin de Braga et Martin de Tours « *quem martyribus adgregatum etatis nostre tempora protulerunt* » [103]; « tous ces saints bienheureux de l'Église universelle, qui est le corps du Christ » [104], saint Isidore les voyait glorifiés dans la « fête annuelle de l'Ascension du Seigneur ».

« La Pentecôte, cinquante jours après Pâques, autre solennité triomphale, en l'honneur du Saint-Esprit, envoyé du ciel par le Christ » [105].

Après la Pentecôte, l'église wisigothique rencontrait un grand vide dans l'année liturgique, encore incomplète. Saint Isidore ne dit rien, en effet, de ce que nous appelons aujourd'hui le *Proprium de Tempore* de ces offices particuliers et de ces trente ou quarante messes spéciales qui se disent actuellement aux dimanches après la Pentecôte et aux autres dimanches de l'année, entre les fêtes principales. Au IXe siècle, on devait composer une série de sept messes qu'on répétait dans ces cinq mois qui suivaient le cycle des fêtes pascales. L'évêque de Séville n'en dit rien, parce qu'il n'y avait rien de son temps : aucun office nouveau ne venait encore rompre la monotonie des dimanches *per annum;* quand on n'avait

[100] « Propter hanc ergo vitae novitatem, primus mensis in anni mensibus celebrationi huic attributus est, nam et ipse dicitur mensis novorum » (L. c., 767).

[101] D. CABROL, *Liturgia,* 817.

[102] L. c., 767.

[103] *Missale mixtum* (ML 85, 902).

[104] L. c., 768.

[105] L. c., 769.

pas de fête de dédicace d'églises, on y répétait soit l'office à tout aller, cette « *missa omnimoda* », criblée de rubriques dans les manuscrits, que nous avons décrite au début de cette étude, soit des messes votives pour lesquelles les prêtres et surtout les fidèles avaient une grande dévotion [106]. L'année liturgique, on le voit, était encore embryonnaire : ce n'était pas encore un cycle ininterrompu, comme maintenant. Aussi, dès le lendemain de la Pentecôte, les moines célébraient, par exemple, une messe pour leurs défunts : c'est saint Isidore qui signale le premier, dans sa Règle, cet usage destiné à un si grand avenir [107]. Pourtant il y avait certaines oasis, ou plutôt des ruines d'une civilisation ancienne plus austère, les jeûnes des Quatre-Temps et le chaque mois, dont Isidore nous entretient en ces six derniers chapitres du *De officiis*, l. I, c. 37-42.

* * *

Mais cette idée d'*un cycle mensuel* demande des explications, que nous chercherons dans d'autres ouvrages de l'évêque de Séville.

Il s'en faut, en effet, que saint Isidore ait condensé dans son *De officiis* la somme des renseignements liturgiques qu'il avait amassés au cours de sa jeunesse studieuse, particulièrement durant les années 590-600, qu'il consacra à l'étude de la Bible. L'Ancien Testament lui-même lui fournissait, avec des documents historiques sur le culte juif [108], des rapprochements au moins curieux, — dont nous lui laisserons la responsabilité — avec la liturgie de son temps et de son pays : « car, dit-il après saint Paul, tout ce qui arrivait à ces Juifs-là (il ne les porte pas dans son coeur) par le fait de la Loi, il faut le comprendre formellement « *formaliter intelligenda sunt* » [109].

Le Livre des Nombres le met sur la trace d'une idée assez neuve, encore aujourd'hui, en histoire liturgique : l'idée d'un cycle

[106] Cf. *Concil. XVII Tolet.*, can. 5.

[107] *Regula* (ML 83, 894).

[108] Dans sa préface à ses *Quaestiones in Numeros* (ML 83, 339), il précise sa curiosité exégétique, et sa position envers le symbolisme : « In quo [libro Numerorum] ... et oblationum modus, non sine mystici numeri sacramento et ratione dinumeratus est ».

[109] *Quaestiones* (l. c., 347).

hebdomadaire et d'un cycle mensuel de fêtes chrétiennes. « Josué, écrit-il [110], apprend [de Dieu] les sacrifices spéciaux qu'on doit offrir un jour dans l'Eglise ; car à la Loi a succédé l'Evangile, et dans ce livre [des Nombres], la Loi donne des préceptes, que la Grâce [du Nouveau-Testament] complète. D'abord il y a des sacrifices quotidiens ; puis des rites hebdomadaires en espérance du repos éternel » — le Sabbat de Dieu ; — « puis », des cérémonies mensuelles, aux calendes pour demander le soutien de notre vie ; enfin, il y a des fêtes annuelles, et nous voyons dans ce livre des Nombres « ce qu'il faut faire à Pâques, quand nous sommes ensevelis avec le Christ par le baptême . . . ; à la Pentecôte à cause de la grâce du Saint-Esprit et de la rémission des péchés ; ce qu'il faut faire à la nouvelle lune du septième mois », etc.

Evidemment, dans un siècle où le cycle liturgique était devenu presque exclusivement annuel, l'évêque de Séville, malgré ses préoccupations archéologiques, savait très peu de chose sur ces antiques usages, par lesquels l'Eglise du IVe siècle sanctifiait les saisons et les mois. A comparer ce qu'il en restait à son époque, avec la Loi juive, saint Isidore est porté à voir dans ces pénitences périodiques imposées par l'Église ancienne un emprunt à l'Ancien Testament, alors qu'il faudrait plutôt y voir une manière pour elle de prendre le contre-pied des usages païens. Il le dit bien pour les litanies du début de Janvier [111] ; et, s'il s'était douté de l'origine similaire des autres fêtes mensuelles et saisonnières, il n'aurait pas hésité à le dire.

Quant à la forme que prenait alors la liturgie mensuelle, « il faut noter une particularité propre aux Espagnols : une litanie de trois jours au commencement de chaque mois » [112]. Cette litanie

[110] *Quaestiones in Numeros*, 42, 13 (ML 83, 358) : « Deinde Iesus filius Nave . . . discit quae specialiter debeant offerri in Ecclesia . . . Primum quidem quid offeri debeat per singulos dies ; dehinc quid in Sabbato propter spem quietis aeternae ; quid in kalendis pro invocatione vitae ; quid in Pascha, quando consepelimur cum Christo per baptismum ; quid in Pentecoste propter gratiam Spiritus Sancti et indulgentiam remissionis peccatorum ; quid in neomenia mensis septimi ; quid in ieiunio eiusdem mensis decimo die ; quid in Scenopegia . . . quinto decimo die supradicti mensis ».

[111] « Ieiunium kalendarum Ianuariarum propter errorem gentilitatis instituit Ecclesia » (*De officiis*, l. c. ; ML 83, 774.

[112] Lesley, *Missale mixtum* (ML 85, 853) ; remarquons pourtant que saint Isidore n'en parle pas expressément.

s'accompagnait de trois jours de jeûne [113], et s'observait le 1, le 2, et le 3 de chaque mois, en Mars, en Avril, et aussi en Mai et en Juin, donc au Temps pascal, puis dans les autres mois de l'année. Ce jeûne, au Temps de Pâques, allait contre l'usage romain, et l'évêque de Séville n'ose pas l'imposer aux fidèles ; mais il le conseille aux moines, « attendu que Paul et Antoine jeûnaient tout la long de l'année, et ne mangeaient que le dimanche » [114].

En Janvier, saint Isidore conseille de reporter le jeûne des « litanies » au delà du dimanche, qui peut tomber l'un de ces trois jours. C'est sans doute en s'autorisant de cette exception qu'on les reporta plus tard aux 3, 4 et 5 Janvier, c'est-à-dire aux trois jours qui précèdent l'Épiphanie.

Cette sanctification des douze mois de l'année, saint Isidore n'en a pas saisi parfaitement l'origine, ni l'organisation primitive, puisqu'il rapporte le jeûne des calendes de Novembre au cycle des grands jeûnes saisonniers [115]. A plus forte raison, les liturgistes du Moyen-âge, imbus des usages romains, qui ne tenaient pas compte des mois, passèrent sous silence les chapitres du *De ecclesiasticis officiis* sur les jeûnes mensuels.

Mais nous avons maintenant une raison nouvelle de mettre en relief ces singuliers vestiges d'une liturgie mensuelle dans les Églises d'Espagne des VIe et VIIe siècles : n'y a-t-il pas, chez nos contemporains, un retour fervent à la dévotion des mois ? mois de Marie, mois de la Sainte-Enfance, premier Vendredi de chaque mois consacré au Sacré-Coeur ? Singulier retour des choses, ou plutôt des besoins des âmes, pour jalonner plus nettement le long cours d'une année, par des jours de pénitence et de prière !

* * *

Voilà pour la liturgie des mois ; examinons maintenant ce que l'évêque nous dit de la *sanctification des saisons.*

« Dans l'esprit de l'Église, a écrit dom Lefebvre [116], ces rites de pénitence sont des sortes de retraites trimestrielles », qui reviennent donc au début de chaque saison. Le même auteur explique à sa façon l'origine controversée de ce cycle saisonnier : « Comme

[113] Isidori, *De officiis,* I, 47 (ML 83, 775).

[114] L. c., 776.

[115] L. c., 774.

[116] *Liturgia,* 622-623.

jusqu'au milieu du VIe siècle ces jeûnes n'existent qu'à Rome, on pense qu'il s'agit d'une transformation des féries païennes. Les Romains célébraient des fêtes, *feriae,* pour obtenir le secours des dieux sur les fruits de la terre ». On sait que, dans la liturgie romaine, ils s'appellent Quatre-Temps, et qu'au temps de saint Léon au moins, ils étaient fixés aux 4e, 7e, 10e mois et au début du Carême.

L'Eglise hispano-romaine connut-elle les Quatre-Temps? On s'accorde à dire que non. Cependant pourquoi, sinon pour vérifier ce nombre traditionnel des quatre saisons, saint Isidore tient-il à ramener [117] à quatre les « temps de jeûnes » épars au cours de l'année « pour supplier le Seigneur par l'abstinence et les lamentations de la pénitence »? Remarquons, en effet, que les institutions juives ne lui fournissaient que des dates approchées (4e, 5e, 7e et 10e mois), et qu'il devait, pour parfaire le nombre de ses Quatre-Temps, compter parmi eux « en premier lieu le jeûne de la sainte Quarantaine » [118], attendu que l'Église wisigothique ne faisait aucune place particulière à des Quatre-Temps au début du Carême.

Au contraire, il met en plein relief, « le second jeûne [des Quatre saisons] qui est, selon les canons » — quels canons, sinon les décrétales des papes du Ve siècle qui en fixent la date? — « le lendemain de la Pentecôte » [119]. Nous pensons que, comprenant le lundi et le mardi de la Pentecôte comme une continuation de la fête, saint Isidore place le jeûne des Quatre-Temps de juin, selon le système qui a prévalu, aux Mercredi, Vendredi et Samedi de la semaine de la Pentecôte. Mais il ne désapprouve pas « le plus grand nombre [de ses compatriotes] qui complètent » cette retraite trimestrielle, en commençant le jeûne « dès l'Ascension du Seigneur ». Remarquons encore comment cet usage pieux se rapproche des « litanies des Rogations » instituées en 470 par saint Mamert, évêque de Vienne, dans le Sud de la Gaule. Remarquons enfin comment il coïncide avec la pratique toute moderne des exercices spirituels de la neuvaine préparatoire à la Pentecôte!

« Le troisième jeûne est celui que les Juifs pratiquaient après la fête des Tabernacles, et que l'Église célèbre le dixième jour de

[117] « Ieiuniorum tempora secundum Scripturas sanctas quatuor sunt.. .» (*De officiis,* I, 37; ML 83, 771).

[118] « *Primum enim ieiunium Quadragesimae est* » (L. c., 771).

[119] « Secundum ieiunium est quod, iuxta canones, post Pentecostem alia die inchoatur » (L. c., 77).

Septembre » [120]. Nul doute que le texte biblique que cite, à la suite, l'évêque de Séville, ne l'ait amené à voir une origine juive à ce jeûne du septième mois, et à le fixer aux 10, 11 et 12 Septembre, alors qu'il se plaçait d'ordinaire le 11, le 12 et le 13 de ce mois [121]. Quant à la raison véritable de cette institution, juste à l'équinoxe d'automme, saint Isidore ne se fait pas d'illusion sur son caractère saisonnier : « En ce septième mois également, le soleil selon les calculs astronomiques, commence à accourcir les jours et à augmenter les nuits, à savoir le 8 des calendes d'Octobre (24 Septembre), au moment de l'équinoxe : c'est encore une raison d'avoir un jeûne en ce mois, parce que, avec le soleil qui baisse et la nuit qui vient, c'est notre vie que nous voyons finir et la mort arriver ».

Mais où trouver le quatrième temps de pénitence? Saint Isidore le place à tort au début de Novembre, ce qui est un jeûne mensuel [122]. Il était bien empêché de le mettre ailleurs, car l'Église d'Espagne ne pratiquait pas les Quatre-Temps de Décembre, les plus vénérables de tous dans l'Église romaine [123]. Mais on répara bientôt cet oubli, et le Ve concile de Tolède (636), l'année même de la mort de saint Isidore, prescrivit « que dans tout le royaume... fût observé à tout jamais cet usage spécial de faire chaque année une litanie de trois jours à partir des ides de Décembre (13 Décembre), et que le pardon des péchés y fût demandé avec larmes » [124]. Voilà, si je ne me trompe, l'institution, tardive mais intentionnelle, des quatrièmes Quatre-Temps.

* * *

Saint Isidore de Séville s'est-il rendu compte de la signification de ces vestiges vénérables? Non, probablement. *Assueta vilescunt. Insueta disparent.* Cependant il les a signalés honnêtement. C'est

[120] « Tertium ieiunium est quod a Iudaeis agebatur post Tabernaculorum solemnitatem, quod decimo die Septembris mensis celebrat... » (L. c., 773).

[121] Cf. Lesley, *Missale mixtum* (ML 85, 850, 856).

[122] L. c., 774.

[123] C'était à Rome l'époque, primitivement unique, des ordinations de prêtres et d'évêques; en Espagne, il n'y avait pas de jours fixes.

[124] « Ut in cuncto regno a Deo sibi concesso specialis et propria.. haec religiosa omni tempore teneatur observantia, ut a die Iduum Decembrium litania tribus diebus annua successione peragatur... » (*Conc V Tolet.*, can. 1).

aux historiens modernes de la liturgie catholique de profiter de ses renseignements. Si la liturgie mensuelle et saisonnière qu'il note encore nous donnait l'énigme des Quatre-Temps romains, nous aurions conquis toute une période sur les ténèbres. Si la distinction si nette qu'il met entre l'office des clercs et celui des moines espagnols nous donnait des lumières sur l'organisation du service canonial à Rome, à Milan et en Gaule, nous pourrions interpréter avec plus d'assurance les textes du *Liber Pontificalis*, de Grégoire de Tours, des conciles francs, etc.

L'évêque de Séville vivait au contact transitoire avec ces liturgies-soeurs ; il se rendait compte, par les récits d'évêques voyageurs, comme son frère Léandre, de la diversité des usages liturgiques, et, après Augustin, il trouvait la chose toute naturelle et demandait de s'y conformer [125]. Malheureusement, il les connaissait moins bien que la liturgie africaine submergée par le flot des Vandales. Ce qu'il nous a dit de sa propre liturgie doit nous consoler.

[125] *De officiis,* II, dernier chapitre : *De vario usu Ecclesiarum.*

Sobre la naturaleza del matrimonio en S. Isidoro de Sevilla

RAMÓN BIDAGOR, S. I.

1. Introducción.

Que a principios del siglo VII un autor eclesiástico intentara definir o por lo menos fijar en términos jurídicos los principios fundamentales de la institución matrimonial, era una empresa difícil y en cierta manera audaz. Convendrá en ello quien conozca el estado de esas cuestiones, tanto en el derecho romano clásico y postclásico, cuanto en la literatura patrística de la época inmediatamente precedente. Basta tener presente que en el siglo XI todavía no se había concretado la doctrina que establece la concepción consensual del matrimonio, y que el esfuerzo de los canonistas para fijar definitivamente la esencia de esta institución retuvo toda su atención en el siglo XII [1].

S. Isidoro de Sevilla nos habla del matrimonio, del vínculo conyugal en dos de sus obras: *De ecclesiasticis officiis,* lib. II, cap. 20 y *Etymologiarum sive originum,* lib. IX, 7. La primera, obra de los primeros años del episcopado de S. Isidoro [2], demuestra sus preocupaciones pastorales, que en materia matrimonial se traducen en el celo por conservar la pureza del matrimonio y la concepción moral y cristiana derivada de la Sagrada Escritura y las exhortaciones de los Santos Padres. El capítulo 20, *De coniugatis,* recoge lo más saliente de las obras de los Santos Padres sobre el matrimonio, en concreto de Lactancio, S. Ambrosio, S. Jerónimo y S. Agustín, entreverado con notas de propia erudición. El tono y la fuerza de la expresión no difieren de la que los textos compilados tienen en su original, y ofrece un carácter moral, ajeno a toda preocupación jurídica, con finalidad bien manifiesta dentro

[1] LE BRAS, en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* v. *Mariage,* 9, 2137-2138.

[2] SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville,* 55.

del plan pastoral de toda la obra. Como en la mayor parte de los escritores de la antigüedad, ni el pensamiento, ni las expresiones de los Santos Padres en materia matrimonial tienen alcance jurídico [3].

Las Etimologías colocan a S. Isidoro en un plan distinto. Tratando de hallar la explicación de las cosas por las etimologías de las palabras, *opus de origine quarumdam rerum*, el Santo Doctor pretende fijar en frases típicas extraídas de sus lecturas [4], la naturaleza de las cosas. Con el mismo método empleado en las obras anteriores, su obra postrema, las Etimologías, recoge todo lo que hasta su época se sabía en las artes y en las ciencias.

No es deconocido que la cultura jurídica de S. Isidoro era extraordinaria. Lo demuestran los libros que figuraban en su biblioteca:

> Conditur hic iuris series amplissima legum
> Veridico Latium quae regit ore Forum [5].

Esos libros nos atestiguan que la cultura jurídica, especial mente romanística, de S. Isidoro era verdaderamente excepcional. Nociones jurídicas se encuentran en todos los libros de las Etimologías, y formaron, especialmente después de la muerte del Santo Doctor, el tesoro de la España visigoda. Aparte de esto, basta seguir los cánones del Concilio III de Toledo, al que asistió S. Isidoro, y sobre todo de los Concilios II de Sevilla (619) y IV de Toledo (633), presididos por el mismo Santo, para convencerse de la profundidad de los conocimientos y de la utilización del derecho romano y de los cánones conciliares, impuesta por quien poseía tan vasta cultura y penetrante sentido del derecho [6].

[3] ANNÉ L., *La Conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'Eglise latine jusqu'au VIe siècle* (*Ephemerides theologicae Lovanienses*, 11, 1935) 514, n. 4.

[4] S. Isidoro en la carta con que manda la obra al rey Sisebuto dice: En tibi sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarumdam rerum ex veteris lectionis recordatione collectum, atque ita in quibusdam locis adnotatum, sicut extat conscriptum stilo maiorum... Cfr. quoque la *Epistola missoria* con que encabeza el libro *De ecclesiasticis officiis*.

[5] ML 83, 1110.

[6] LARRAONA A. y TABERA A., *El derecho justinianeo en España* (*Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano;* Bologna, 17-20 Aprile 1933; vol. II) 106-107.

Las Etimologías se refieren a la institución matrimonial en diversos libros, como habremos de notar en este artículo. De propósito se trata de ella en el capítulo 5 del libro IX, *De adfinitatibus et gradibus,* en el cap. 6, *De agnatis et cognatis,* en el cap. 7. *De coniugiis.* Este último capítulo contiene los conceptos más importantes sobre los esponsales, *coniugium, matrimonium, nuptiae,* que vamos a examinar junto con las demás noticias que aparecen en otros capítulos de la misma obra y en el cap. 20 del *De ecclesiasticis officiis.*

2. El derecho romano.

El derecho romano tenía dos instituciones fundamentales: *sponsalia* y *nuptiae.* El matrimonio *seu nuptiae* [7] podía ser precedido de una convención, por la cual los esposos futuros se comprometían a celebrar las nupcias. Propiamente, en el derecho romano antiguo y aun en la época histórica, el *paterfamilias* prometía dar la mujer por esposa al esposo, o al *paterfamilias* de éste. Este convenio recibia el nombre de esponsales (*sponsalia*) por la forma en que se celebraba, es decir, la antigua y original forma solemne verbal, *sponsio* [8]. Ritos religiosos y solemnidades especiales daban a los esponsales una importancia que no tenía el matrimonio, y una firmeza y obligatoriedad sancionada por la *actio ex sponsu,* que obligaba no ciertamente al mantenimiento de la palabra dada, pero sí al resarcimiento de los daños sufridos [9].

En la época clásica del derecho romano los esponsales sufren una profunda modificación. Los esponsales dejan de ser un acto formal, desaparece la *stipulatio,* y se reducen a un mero pacto, que, como se sabe, en derecho clásico romano no reviste el carácter de contrato. Los esponsales, constituídos con el mero consentimiento de los esposos [10], perdieron todo carácter jurídico. No consti-

[7] Cfr. Inst. Iust., I, 9, 1, *de patria potestate.*

[8] Florentinus, D. 23, 1, 1: sponsalia sunt mentio (sponsio) et repromissio nuptiarum futurarum. La palabra *sponsio,* en lugar de *mentio,* es lectura probable según Fadda. Mommsen leía *conventio.*

[9] A. Gellius, IV, 4.

[10] Ulpianus, D. 23, 1, 4: Sufficit nudus consensus ad constituenda sponsalia. La palabra *nudus* es interpolación según Levy, *Hergang der römischen Ehescheidung,* 70, n. 2. Albertario (*Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant'Agostino;* Studi di Diritto Romano, I, 232) dice asímismo que el texto está interpolado, si bien reproduce un principio clásico.

tuyen vínculo alguno, no revisten eficacia jurídica, no dan lugar a acción. De los esponsales únicamente nacía la *spes matrimonii,* que duraba por un bienio; cualquiera de las partes podía libremente separarse. La *stipulatio poenae,* es decir, la cláusula penal o el pacto por el cual los esposos se obligaban a pagar una pena en caso de faltar a la palabra comprometida, no podía tener, y así se declaró, efecto ninguno [11]. Los efectos secundarios reconocidos por el derecho, no tocaban la esencia o naturaleza de los esponsales.

Pero este concepto de los esponsales, propio del derecho clásico pagano, se encuentra con una nueva corriente en la época romano-helénica, es decir, en el derecho postclásico, que se manifiesta en la tendencia a fortificar el vínculo y la eficacia de los esponsales, devolviéndoles la firmeza que tuvieron en el antiguo derecho. Se trata, como dice Bonfante, de « un ricorso storico » [12]. La elevación paulatina del valor jurídico de los esponsales se determina por la signicación y efectos jurídicos que se van reconociendo a las *arrhae sponsaliciae* [13], al *osculum interveniens* [14], a las *sponsaliciae largitates* [15]. Consecuencia de ello fué que los esponsales obligaban. Salvo por tanto algunas *iustae causae,* los esponsales podían disolverse, pero la disolución se castigaba.

Ya en la legislación constantiniana se encuentra que el *osculum interveniens* produce efectos patrimoniales [16]. Dos constituciones del emperador Constantino disponen que cuando hay *sponsaliciae largitates* o donaciones antenupciales, la parte que se niega a contraer el matrimonio no puede reclamar las donaciones hechas a la prometida [17]. Si los prometidos cambiaban entre sí las *arrhae sponsaliciae,* la parte que sin justa causa se retiraba del matrimonio perdía la propia y tenía que restituir la recibida en la me-

[11] D. 45, 1, 134: inhonestum visum est vinculo poenae matrimonia obstringi, sive futura sive iam contracta.

[12] BONFANTE, *Corso di Diritto Romano; I, Diritto di famiglia,* 229. VOLTERRA dice « un apparente ricorso storico » por tratarse del nuevo concepto de los esponsales cristianos. Véase *Ricerche intorno agli sponsali in diritto romano* (*Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano,* 40, 1932) 87.

[13] Cod. Iust. V, 1, 3.

[14] Cod. Theod. III, 5, 6.

[15] Cod. Iust. V, 3, 16.

[16] Cod. Theod. III, 5, 6; Cod. Iust. V, 3, 16; V, 3, 15.

[17] Cod. Theod. III, 5, 11; Cod. Iust. V, 1, 5.

dida del cuádruplo de su valor, o del duplo según Justiniano [18]. Sólo si se trataba de menores la restitución quedaba en la simple devolución del *arrha*.

Estas y otras prescripciones daban a los esponsales, sobre todo si intervenía la *subarrhatio*, un carácter vincular que transformó la naturaleza de la institución, tal como se consideraba en el derecho clásico. Volterra sostiene que persistiendo los antiguos esponsales privados de forma en el derecho justinianeo, aparece en éste una nueva institución formal esponsalicia, los esponsales por medio de *arras* [19]. Según él, entre las varias instituciones renovadas por el cristianismo en la forma y en la esencia, los esponsales constituyen el ejemplo más típico. Las arras, el beso, las donaciones tiene en la literatura patrística referente a los esponsales su significado especial y un simbolismo de que se hicieron cargo los Santos Padres. Formaba parte de las arras el *annulus pronubus*, que en la literatura y en la práctica cristianas asume la significación de la fidelidad al esposo: *annulus fidei* [20]. En el beso se simbolizaba la *caritas coniugalis* [21], la prueba de comunicación en los mismos sentimientos y en la misma fe, según el uso general de los cristianos [22]. Las arras correspondían mucho mejor que los esponsales privados de forma, a la concepción cristiana de los esponsales, por la fuerza obligatoria y el carácter de inseparabilidad, aunque no absoluta, que imponían al contrato esponsalicio.

[18] La ley del emperador León (Cod. Iust. V, 1, 5) parece interpolada por Justiniano en la parte en que reduce la pena al *duplum*.

[19] VOLTERRA, *Studio sull'arrha sponsalicia* (*Rivista italiana per le scienze giuridiche;* n. serie, 4, 1929) 20.

[20] BRANDILEONE, *Contributo alla storia della «subarrhatio»*, en *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia,* 411.

[21] S. AUGUSTINUS, *Serm.* 51, 13 (ML 38, 344); *De bono coniugali,* 7 (ML 40, 378).

[22] Cfr. LECLERCQ, art. *Baiser* en *Dict. d'archeologie chrét. et de liturgie,* II, 117-130. Recientemente el P. Herman ha negado que las arras dieran carácter formal a los esponsales cristianos. Sostiene este autor que las arras se empleaban en la práctica, introducidas primero entre los cristianos de Siria y Palestina, y extendidas a partir del siglo IV en Occidente, sin que la Iglesia interviniera oficialmente y mucho menos introdujera una bendición especial, cuyos vestigios no aparecen en la liturgia sino mucho más tarde. HERMAN, *Die Schliessung der Verlöbnisse im Recht Justinians und der späteren Byzantinischen Gesetzgebung* (*Analecta Gregoriana,* 8) 89ss.

De ahí la preferencia entre los cristianos y la aprobación y recomendación de los SS. Padres.

* * *

Para comprender bien el concepto del matrimonio romano es preciso ponerlo en parangón con el matrimonio canónico, y aun si se quiere, con el matrimonio moderno.

La antítesis consiste en lo siguiente. El matrimonio canónico es un vínculo establecido por el consentimiento del varón y de la mujer, expresado en forma legítima y solemne, que una vez contraído produce sus efectos jurídicos independientemente de la voluntad perseverante o de los afectos continuados de los cónyuges, independientemente de la separación actual. El matrimonio romano se caracterizaba precisamente por la *affectio maritalis*, que es voluntad *actual* y perseverante de vivir, marido y mujer, en común formando una familia y entrando la mujer a participar de la posición social y jurídica del marido. En tanto existía matrimonio, sobre todo en el derecho clásico romano, en cuanto perduran el afecto y el propósito de ser marido y mujer [23], y se mantiene la consistencia y la continuidad de la vida común, no precisamente en su realidad material, sino en la subsistencia efectiva de aquellas recíprocas relaciones morales y sociales, que se manifiestan y expresan con una significativa frase romana: *honor matrimonii* [24]. Dos elementos o requisitos constituyen el matrimonio romano: la convivencia, la *coniunctio*, o mejor la *individua consuetudo vitae* [25],

[23] Virum mariti affectionem et mulierem uxoris animum retinere. D. 48, 20, 5 § 1.

[24] Cfr. D. 24, 1, 32, § 13: si mulier et maritus diu seorsum quidem habitaverint, sed honorem invicem matrimonii habebant..., puto donationes non valere, quasi duraverint nuptiae. El caso se refiere a los cónyuges que han vivido separados largo tiempo, de los cuales uno hace una donación al otro. Si el matrimonio existía, la donación era nula, por ser nulas las donaciones entre marido y mujer. Si no existía matrimonio entre ellos, la donación era válida. El jurisconsulto (Ulpiano) resuelve por la nulidad, porque *honorem invicem matrimonii habebant*, y por tanto perduraba el matrimonio. Véase Bonfante, *Diritto di famiglia*, l. c., 188.

[25] Inst. Iust., I, 9, 1: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuam consuetudinem vitae continens. Sobre la significación genuina de *individua consuetudo vitae*, cfr. Albertario, *La definizione del matrimonio secondo Modestino* (Studi, I) 184.

y la *affectio maritalis* o *affectio uxoris,* de suerte que faltando uno cualquiera de ellos el matrimonio desaparece.

Pero el matrimonio libre de los romanos no tenía forma ninguna jurídicamente determinada [26]; no es una institución jurídica por sí misma, sino una institución ética y social. El derecho romano tampoco tenía formas propias para la celebración del matrimonio. Evidentemente era conveniencia apremiante, como se deja fácilmente entender, que constara el comienzo de las nupcias. Regularmente se verificaban los ritos y ceremonias, la fiesta de las *nuptiae* [27]; y cuando se verificaban, ninguna duda podía haber sobre la existencia del matrimonio; pero no eran necesarias. El matrimonio se podía concluir entre ausentes, que manifestaran su intención por medio de carta o mensajero; sólo que en el lugar de la convivencia debía estar presente la mujer, para que se verificara la *deductio in domum mariti,* señal inequívoca de la constitución del matrimonio, aunque no fuera esencial al matrimonio [28].

Más aún, independientemente de estas formas, la realidad podía presentar uniones legales, que, una vez existentes, eran reconocidas por el derecho. La dificultad estaba en saber si constituían o no matrimonio. El derecho clásico romano decidía, que toda unión estable con persona de condición honesta era matrimonio: *in liberae mulieris consuetudine non concubinatus, sed nuptiae intelligendae sunt, si non corpore quaestum fecerit* [29].

[26] FERRINI, *Pandette,* 869.

[27] Cfr. MARQUARDT, *La vie privée des Romains,* I, 56 ss.; LECRIVAIN, v. *Matrimonium,* en DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités grecques et romaines,* III, 2, 1654-1658.

[28] D. 23, 2, 5: deductione opus esse in mariti [non in uxoris] domum, quasi in domicilium matrimonii. D. 24, 1, 66 pr.: Seia Sempronio cum certa die nuptura esset, antequam domum deduceretur tabulaeque dotis signarentur, donavit tot aureos: quaero an ea donatio rata sit. La propuesta de la cuestión bien da a entender que la *deductio in domum* no la consideraba el jurisconsulto esencial.

[29] Distinguir, dice ALBERTARIO (*Honor matrimonii,* l. c., 200) una relación de matrimonio de una relación de concubinato no era, en el derecho clásico y en la sociedad romana, cosa difícil. El *honor matrimonii* se excluía o porque el hombre y la mujer que vivían juntos tenían diverso rango social (libre con esclava, senador con libertina o mujer *obscuro loco nata*), o por el carácter inmoral de la unión (ingenuo con meretriz o con mujer condenada en juicio público, o mujer adúltera, o tercera, o actriz), o por el hecho de la convivencia *non matrimonii causa* del ingenuo con una mujer

Esta estructura del matrimonio, que es la típica concepción del derecho clásico romano, sufre graves modificaciones bajo la influencia de la Iglesia en la legislación de los emperadores cristianos. La Iglesia no podía aceptar tal concepción del matrimonio en abierta oposición con la ley evangélica. Los principios por donde comienza a derrumbarse el matrimonio romano son la indisolubilidad y la unidad. La indisolubilidad atacaba lo más íntimo de la estructura matrimonial romana, pues ésta llevaba entrañado el divorcio en el momento en que cesaba aquel elemento primordial, que es la *affectio maritalis*. Sancionar, dice Bonfante [30], que el matrimonio perdura después de haber cesado con la *affectio maritalis* la vida común, era cosa que no podía entrar en un entendimiento romano, y hubiera sido para los romanos un absurdo o una extraña ficción legal.

Pues bien, los Santos Padres, los Concilios y los Papas, apoyados por el Evangelio, imponían a los cristianos la indisolubilidad del matrimonio. No temieron en este punto poner en claro la oposición entre el *ius coeli* y el *ius fori* [31], entre las *leges Caesaris* y las *leges Christi*, entre lo que dice Papiniano y lo que dice S. Pablo [32], entre lo que no prohibe la *lex humana* y prohibe la *lex di-*

---

de condición social honesta, hecho éste que constituía el reato de *stuprum*. Fuera de estos casos, la relación estable de un hombre con una mujer era matrimonio. Por eso Modestino debía decir, D. 23, 2, 24: in mulieris < ingenuae > consuetudine non concubinatus sed nuptiae intelligendae sunt, si non corpore quaestum fecerit. La palabra *liberae*, en lugar de *ingenuae*, que aparece en el Corpus Iuris, es una interpolación evidente en la que convienen ALBERTARIO, l. c.; CASTELLI, *Scritti giuridici*, 163; PEROZZI, *Istituzioni di Dir. Rom.*, I, 374. BONFANTE, l. c., 189, cree que el texto decía *liberae et ingenuae*.

[30] *Diritto di famiglia*, l. c., 244.

[31] Non vobis licet habere uxores, quarum priores mariti vivunt: nec vobis, feminae, habere viros licet, quorum priorum uxores vivunt. Adulterina sunt ista coniugia, *non iure fori sed iure coeli*. S. AGUSTÍN, *Serm.* 392, 2 (ML 39, 1710).

[32] Aliae sunt leges Caesaris, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit. S. JERÓNIMO, *Ep.* 77, ad Oceanum (ML 22, 691). Cfr. los testimonios desde el Pastor de Hermas, en FREISEN, *Geschichte des Canonischen Eherechts*, 770 ss; LOENING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, II, 607 ss; INSADOWSKI, *Quid momenti habuerit christianismus ad ius romanum matrimoniale evolvendum* (*Acta Congressus iuridici internationalis;* Romae, 12-17 Novembris 1934; II) 81 ss.

vina [33]. La consecuencia de esta posición fué una serie de constituciones imperiales, que comienza con el emperador Constantino (a. 331), para castigar los divorcios ilegítimos. La abolición del divorcio decretada por Justiniano en la Nov. 117 es ciertamente la etapa final del influjo del cristianismo sobre la legislación imperial; pero a la cual la práctica puso tales oposiciones, que su sucesor Justino II hubo de revocarla en el año 566 [34].

Bien se ve cómo la doctrina de la Iglesia venía a atacar en su punto central la doctrina romana del matrimonio: el matrimonio debe continuar aun cuando termine la voluntad de ser marido y mujer en uno o en el otro cónyuge, o en ambos [35]. Y esta nueva concepción, dice Albertario [36], no podía quedar una concepción inerte, sino debía necesariamente operar sobre el orden jurídico, modificándolo. Ciertamente la estructura del matrimonio romano oponía una resistencia válida. Tan válida fué, que la legislación romano-helénica cristiana en su conjunto podría llamarse una transacción entre la concepción del matrimonio romano y el matrimonio cristiano: no se prohibe el divorcio, pero puede castigársele, y es castigado en cuanto no puede evitarse. La victoria, pues, del Cristianismo en la legislación no fué completa porque el concepto del matrimonio y del divorcio romanos no fueron repudiados netamente en el derecho justinianeo. En la Novella 22 de Justiniano se dice refiriéndose al matrimonio:

> Cum autem semel contractae (nuptiae) sint, sive ex mero coniugali affectu, sive etiam dote et donatione propter nuptias data, etiam solutionem rursus rem sequi omnino par est aut impunitam aut cum poena: quoniam ex his quae inter homines eveniunt [ligatum omne dissolubile].

[33] Et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet; sed prohibet lex divina. S. Ambrosio, *In Luc.*, 16 (ML 15, 1767). S. Gregorio, *Ep. 9*, 50 (ML 77, 1169).

[34] Que la abolición justinianea se inspirara en un santo deseo de contribuir a la reforma de la concepción pagana del matrimonio, lo afirma Biondi en su recentísimo volumen *Giustiniano primo, Principe e legislatore cattolico*, 43-44. El ilustre romanista ha logrado hacer una obra original y desde distintos puntos de vista digna de la mayor consideración. Pero en el punto concreto que tratamos parécennos algo excesivas sus afirmaciones.

[35] Siquidem interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis: ita ut sibi coniuges sint, etiam separati. S. Agustín, *De bono coniugali*, 7 (ML 40, 378).

[36] *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant'Agostino* (Studi di Dir. Rom.) 237.

Con esta disposición se afirma el principio de la disolubilidad del matrimonio, no obstante que éste se constituya por consentimiento. Porque el consentimiento que se establece es la misma *affectio maritalis,* que determina el matrimonio romano, como puede verse en otras constituciones justinianeas, por ej. la Novella 117; y la *affectio maritalis* podía dejar de existir. Véase la fundamentación justinianea del caso de la deportación:

D. 48, 20, 5 § 1: Quod si deportata sit filiafamilias, Marcellus ait, quae sententia et vera est, non utique deportatione disolvi matrimonium: nam cum libera mulier remaneat, nihil prohibet et virum mariti affectionem et mulierem uxoris animum retinere.

Casi todos los autores retienen que este fragmento desde las palabras *non utique* hasta el fin son interpolación justinianea [37]. Pues bien, a pesar de que se formula una conclusión incompatible con el derecho clásico, el cual disolvía el matrimonio en caso de deportación (PAULO: D. 24, 3, 56), por evidente influencia del cristianismo [38], todavía la indisolubilidad está condicionada a la retención de la *affectio maritalis* y del *animus uxoris.* Solución idéntica se halla en la constitución del emperador Alejandro (a. 229). igualmente interpolada en el Código de Justiniano (Cod. Iust. V, 17, 1).

En la legislación se abre paso la concepción consensual del matrimonio, con la exaltación del elemento espiritual, la *affectio.* el *animus,* el *consensus.* Por una tendencia claramente espiritualística del derecho postclásico, en oposición a la naturalística, digámoslo así, del derecho clásico, el elemento espiritual adquiere una autonomía desconocida hasta entonces. En el matrimonio esa autonomía se traduce en los conocidísimos principios: *non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio* (D. 24, 1, 32 § 13); *nuptias enim non concubitus sed consensus facit* (D. 35, 1, 15 = D. 50, 17, 30, entre las *regulae iuris*); y en estas expresiones características: *matrimonium contractum, quod consensu intelligitur* (D. 24, 1, 66 pr.); *non enim dotibus sed adfectu matrimonia con-*

[37] BONFANTE, *Corso,* l. c., 243, n. 3; *Istituzioni di Dir. Rom.,* 183, n. 2; RICCOBONO, *Corso di Dir. Rom.,* parte II: *Ius novum,* 14-15; LUSIGNANI, *Se il matrimonio si sciolga per deportazione;* ALBERTARIO, *L'autonomia dell'elemento spirituale,* l. c., 220 ARANGIO RUIZ (*Istituzioni di Dir. Rom.,* 2ª ed., 411) ve en el caso un *matrimonium iuris gentium;* mas no puede seguírsele en esta opinión.

[38] RICCOBONO, *Corso,* l. c., 15; ALBERTARIO, l. c., 221.

stituuntur (Cod. Iust. 5, 17, 11 pr.); *consortium, quod ipsorum consensu... firmatur* (Cod. Iust. 5, 4, 22). Que los pasos citados del Digesto sean interpolaciones en los textos clásicos, es cosa que se admite hoy generalmente [39]. Suponen el relieve especial que en la constitución del matrimonio se da al *consensus* sobre todo otro elemento, especialmente la convivencia marital, de tal suerte que si en el derecho clásico el *honor matrimonii* distinguía las nupcias de toda otra unión, en el derecho cristiano romano-helénico el *consensus*, la *affectio* son el elemento prevalente que determina las nupcias. Y así, aun para distinguir el matrimonio del concubinato, el derecho justinianeo atiende a la naturaleza del consentimiento: *concubina ab uxore solo dilectu separatur* (PAUL., *Sententiarum*, 2, 20, 1); *concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet* (D. 25, 7, 4) [40].

3. La doctrina de los SS. Padres.

Las obras de los Santos Padres, especialmente S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín, nos demuestran la enorme dificultad que existía en conciliar la concepción cristiana del matrimonio único e indisoluble, con la concepción romana del matrimonio disoluble y compatible con otras uniones.

Cuando se trata de definir jurídicamente la fuerza del vínculo matrimonial, en cuanto no sólo establece la unicidad del matrimonio, sino se opone también a todo divorcio según la ley evangélica, los Santos Padres insisten en el valor del consentimiento inicial del matrimonio, como constitutivo del vínculo. Célebre es la declaración de S. Ambrosio:

> Cum initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur. Non enim defloratio virginitatis coniugium facit, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella coniugium est, non cum viri admixtione cognoscitur [41].

El paralelismo de la frase *non enim defloratio virginitatis coniugium facit, sed pactio coniugalis*, con el aforismo de las fuen-

[39] Véase el *Index interpolationum*, II, col. 80 y 307.

[40] Que estos dos textos no son clásicos, lo prueba ALBERTARIO, *Honor matrimonii*, l. c., 207-208.

[41] S. AMBROSIO, *De institutione virginis*, I, 6 (ML 16, 316).

tes romanas jurídicas *nuptias non concubitus sed consensus facit,* ha sido muchas veces notado y estudiado [42]. Pero el sentido íntimo de las dos frases es distinto. El *consensus* de las fuentes romanas tiene la misma significación que la *affectio maritalis,* el *animus matrimonii,* que se encuentran en las fuentes jurídicas. La *pactio coniugalis* tiene una significación más espiritual, es la *conventio,* el *pactum,* es decir, la mutua declaración de los esposos.

Ahora bien, estabiecido que el matrimonio es indisoluble, manifiesto es que el momento inicial del matrimonio, el consentimiento, la *pactio coniugalis,* el *foedus uxorium,* la *confoederatio nuptialis,* tienen en la doctrina de los Santos Padres un relieve, que no tenían en el derecho romano. *Quod tamen,* dice S. Agustín [43], *sicut divina regula praescribere videtur, quem non faciat intentum, quid sibi velit tanta firmitas vinculi coniugalis?* [44]. La firmeza del vínculo matrimonial, responde el santo Doctor, tiene por base que el divorcio no puede suprimir el consentimiento dado en las nupcias:

> Interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis: ita ut sibi coniuges sint etiam separati... Nec tamen nisi in civitate Dei nostri, in monte sancto eius, talis est causa cum uxore [45].

[42] FREISEN, l. c., 102, 152; ANNÉ, *La conclusion du mariage... jusqu'au VIe siècle,* l. c., 520; SEHLING, *Die Unterscheidung der Verlöbnisse in kanonischen Recht,* 7 ss; MANENTI, *Della inapponibilità delle condizioni ai negozi giuridici e in specie delle condizioni apposte al matrimonio.* 142; BRANDILEONE, *Il contratto di matrimonio,* en *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia,* 344.

[43] Possit enim homo dimittere sterilem uxorem, et ducere de qua filios habeat; et tamen non licet; et nostris quidem temporibus ac more Romano, nec superducere ut amplius habeat quam unam vivam. *De bono coniugali,* 7 (ML 40, 378).

[44] S. AUGUSTINUS, l. c. en la nota anterior: 7, 15.

[45] S. AUGUSTINUS, l. c. Véase también *De fide et operibus,* 7 (ML 40, 203) y *De bono coniugali,* 7: quae si ita sunt, tantum valet illud sociale vinculum coniugum, ut cum causa procreandi colligetur, nec ipsa causa procreandi solvatur. El *solvere* y *ligare,* referidos al *sociale vinculum,* son expresiones que suenan a quien conoce el derecho romano en el mismo sentido de un contrato consensual, que en nuestro caso es indisoluble. Compárese esa expresión de S. Agustín con las palabras de la Novella 22 arriba transcritas, y se verá la identidad de expresiones, aunque la disposición sea contradictoria.

Más aún, el mismo S. Agustín enseña que es precisamente el consentimiento inicial el que produce el vínculo matrimonial duradero:

Usque adeo manent inter viventes *semel inita iura nuptiarum*, ut potius sint inter se coniuges qui ab alterutro separati sunt, quam cum his quibus aliis adhaeserunt. Cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum coniuges permanerent... Ita manet inter viventes *quiddam coniugale*, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis; sicut apostatae anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita, Sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit [46].

La alusión al sacramento del bautismo, cuyos efectos dependen de la recepción misma del sacramento, entre los cuales uno de los principales es el carácter, y la afirmación de los derechos matrimoniales una vez contraídos, *semel inita*, no dejan lugar a dudas en el pensamiento del santo Doctor.

Mas la cuestión entra en una fase delicadísima cuando, llevándola más a fondo, se pregunta: ese consentimiento inicial del matrimonio, ¿cuándo y cómo tiene su declaración formal? Es imposible dar solución a esta pregunta, sin indicar las difíciles cuestiones que alrededor del matrimonio existían en los siglos IV y V principalmente [47]. La más fundamental es si para la existencia del matrimonio eran necesarias relaciones conyugales, es decir, la *copula coniugalis*. Bien conocida es la dificultad de dar solución a esta cuestión por los escritos de los Santos Padres, o por las expresiones usuales en la legislación. Debemos sin embargo rechazar la opinión de Freisen [48], que sostenía que, según los Santos Padres, la *copula* era elemento esencial del matrimonio. Cierto es que las dificultades que presentaba el texto evangélico relativo al matrimonio de la Virgen y S. José, y la preocupación de exaltar el estado de virginidad sobre el estado de matrimonio, llevan a algunos Santos Padres a usar ciertas expresiones que parecen dar razón a los que estiman que según los Padres la *copula* era elemento esencial. Pero los textos aducidos de S. Jerónimo, S. Ambrosio, S. Juan Crisóstomo y S. Agustín, no son apodícticos y

[46] *De nuptiis et concupiscentia*, 10 (ML 44, 420).

[47] Quaestionem de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio. S. AGUSTÍN, *De coniugiis adulterinis*, 25 (ML 40, 469).

[48] FREISEN, *Geschichte*, l. c., 85, 152.

pugnan con textos claros de los mismos Santos Padres. No es éste, lugar de discutir este aserto [49]; mas no podemos dejar de mencionar el texto de S. Ambrosio arriba indicado, y uno de S. Agustín, cuya importancia ha de verse en seguida.

El Obispo de Hipona refuta a Julián de Eclana, que había dicho: *nihil aliud esse nuptias, quam corporum commixtionem.* S. Agustín arguye diciendo, que según eso también en el adulterio hay nupcias. Y prosigue:

> Non est ergo ista definitio nuptiarum. Aliud est enim quod nuptiae sunt, et aliud est *sine quo etiam* nuptiae filios propagare non possunt. Nam et sine nuptiis possunt nasci homines, et sine corporum commixtione possunt esse coniuges.

Por consiguiente, S. Agustín excluye la *copula* de la definición del matrimonio. Una cosa, dice, son las nupcias, y otra cosa aquello sin lo cual ni aun las nupcias pueden dar prole.

En efecto S. Agustín fué quien más hincapié hizo en el *bonum prolis* como fin del matrimonio. En muchos pasajes de sus obras suena el: *filiorum procreandorum causa ducuntur uxores* [50], repitiendo el *liberorum quaerendorum causa uxorem ducere* del derecho romano [51], bien para indicar uno de los fines del matrimonio, como en el lugar de que hablamos [52], bien para contener a los casados en el inmoderado deseo del débito conyugal [53].

[49] ANNÉ, l. c., 520 indica esto mismo, pero es lástima que no haya estudiado más textos, y aun los propuestos no los haya profundizado, a nuestro parecer, suficientemente.

[50] Pactus es quemadmodum duceres: sonat tibi scriptura pactionis: liberorum procreandorum causa. Non ergo accedas si potes, nisi liberorum procreandorum causa. S. AUGUSTINUS, *Serm.* 278, 9 (ML 38, 1272). Cfr. *Serm.* 9, 11, 18; *Serm.* 51, 13, 22; *De nuptiis et concupiscentia,* 1, 4 (ML 44, 416) etc.

[51] *Ulpiani liber singularum regularum,* III, 3; A. GELLIUS, IV, 3, 2; LIVIUS, *Ep.* 59: Q. Metellus censor censuit, ut cogerentur omnes ducere uxores liberorum creandorum causa: D. 35, 1, 64: subolis procreandae causa; D. 50, 16, 220, § 3; Cod. Iust. V, 4, 9. Cfr. BRINI, *Matrimonio e divorzio nel diritto romano,* I, 63-65; II, 250.

[52] S. AUGUSTINUS, *Contra Iulianum Pelagianum,* V, 62 (ML 44, 818); *De moribus Manich.,* 18: nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa, marem feminamque coniungunt (ML 32, 1373).

[53] Cfr. l.c. en la nota 50.

Pero en el mismo S. Agustín hemos de descubrir el punto oscuro de esta doctrina. Para ponerlo de relieve bastará aproximar dos textos del santo Doctor. El primero dice, a propósito del matrimonio de la Virgen y S. José: *Coniux vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus* [54]. S. Agustín en este lugar vindica el matrimonio de María y José, matrimonio verdadero, porque en él se encuentran los tres bienes del matrimonio: *proles, fides, sacramentum,* aunque ni hubo, ni había de haber entre ellos cópula conyugal [55]. A su semejanza, es matrimonio todo vínculo conyugal, aunque marido y mujer *ex consensu, ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere* (*eis placuerit*) [56].

El otro texto nos muestra a propósito de la definición de las nupcias dada por Julián de Eclana, el oficio en el matrimonio de la *commixtio corporum*:

> Vides ergo quam inconsiderate nuptias definieris, dicendo eas aliud non esse nisi corporum commixtionem. Tolerabilius forte diceres non eas inchoari nisi per corporum commixtionem: quia filiorum procreandorum causa utique ducuntur uxores, et aliter non possunt filii procreari [57].

Si las nupcias, o sea el matrimonio, comienzan con la *commixtio corporum,* ¿cómo pueden llamarse cónyuges los que nunca *ex consensu* han de usar del matrimonio? ¿Qué valor jurídico tienen para S. Agustín, y lo mismo podemos decir para S. Ambrosio [58] y otros SS. Padres, las palabras *coniux, coniugium, nuptiae, desponsatio?*

Toda la dificultad evidentemente está en torno a la significación del *coniugium* como término técnico para designar el matrimonio [59]. *Sponsalia* y *iustae nuptiae* eran las dos expresiones

[54] S. AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia,* 9, 12 (ML 44, 420).

[55] Omne itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi: proles, fides, sacramentum. *De nuptiis et concupiscentia,* l. c.

[56] Quibus vero placuerit ex consensu, ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut inter illos vinculum coniugale rumpatur: immo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae charius concordiusque servanda sunt. *De nuptiis et concupiscentia,* l. c.

[57] S. AUGUSTINUS, *Contra Iulianum,* l. c.

[58] Véase el texto citado más arriba.

[59] En las fuentes de la jurisprudencia romana, la palabra *coniugium* no aparece. *Coniux* se usa en el Digesto solamente en dos lugares: D. 32, 37 pr., en el que aquella palabra no tiene relieve jurídico, y D. 7, 8, 12 § 5, en el que probablemente se trata de una interpolación justinianea. Cfr. BE-

técnicas que indicaban ambas instituciones matrimoniales. *Coniux, coniugium* eran términos generales aplicables fuera del matrimonio. Y así la concubina tomaba el nombre de *coniux* [60] y el mismo concubinato se llama *inaequale coniugium* [61]. Por otro lado, la riqueza de expresión que la palabra *coniugium* tenía en los escritores latinos daba a este término una flexibilidad que no tenían las palabras *sponsa, desponsatio, matrimonium, nuptiae* [62]. Ahora bien, los Santos Padres, designando la unión legítima del hombre y de la mujer sea en los esponsales, sea en el matrimonio, con la palabra coniugium, entendían expresar la estabilidad que entre los cristianos tenían ambas uniones, estabilidad mucho mayor que en los esponsales y en el matrimonio del derecho romano, como fundada en la ley divina de la indisolubilidad. Esta estabilidad, indiscutida en las nupcias o en el matrimonio, se debía extender de alguna manera a los mismos esponsales, cuando éstos se verificaban con la solemnidad que habían adquirido en el nuevo derecho cristiano. ¿Quiere esto decir que los Santos Padres anticiparon el momento del vínculo matrimonial inseparable, a la contracción de los esponsales? La cuestión es oscurísima. Porque cierto es que la nueva forma en que se celebraban éstos les daba una significación de firmeza que no tenían ántes, y los escritores eclesiásticos, los papas y los cánones de los concilios [63] insistieron en ello; pero cierto

---

SELER, *Studi in onore di P. Bonfante,* III, 63, n. 3; SCHULZ, *Prinzipien des römischen Rechts,* 55, n. 69. En cambio en el Codex Theodosianus y en el Codex Iustinianus existe un uso bastante abundante, sin duda derivado de la literatura patrística. En el Epitome visigótico de Gaio (I, 4, 2) se usa también: inter adoptivos etiam fratres illicita sunt coniugia. Es el único lugar de este título, que es *de matrimoniis,* y del Epitome Gai donde se usa. Inútil es decir que en el Gayo veronense no se usa ni una sola vez.

[60] Véanse las inscripciones del C. I. L. 7, 53; 14, 1654 etc. Cfr. BONFANTE, *Diritto di famiglia,* l. c., 233; DAREMBERG-SAGLIO, *Dict. des antiquités grecques et romaines,* III, 1213 a, v. *Libertus, libertinus.*

[61] Cod. Iust. V, 27, 3.

[62] También en la literatura, tanto profana como eclesiástica, la palabra *conubium* tiene riquísimo sentido, aun matrimonial, pero los juristas la empleaban técnicamente para indicar la condición por la cual las *nuptiae* eran *iustae.* Dice Ulpiano: Conubium est uxoris iure ducendae facultas (*Regul.* V, 4). Indicamos esto para que mejor se entienda lo que decimos en el texto.

[63] TERTULLIANUS, *De virginibus velandis,* 11 (ML 2, 954); S. SIRICIUS, *Ep. IV ad Himerium* (ML 34, 632).

es también que los escritores eclesiásticos no confundieron los esponsales con el matrimonio, es decir, la promesa *uxorem ducendi* con las nupcias mismas [64].

¿Cuándo había nupcias? Desde luego las *tabulae matrimoniales* [65] eran demostración del matrimonio, pero no eran ni en el derecho romano, ni en la legislación eclesiástica, esenciales al matrimonio [66]. Salvo el breve paréntesis legislativo impuesto por la constitución del emperador Mayorino [67], evidentemente aun sin dote y sin *instrumentum dotale* el matrimonio o sea las *nuptiae* podían consistir [68]. Otro tanto hemos de decir de la bendición nupcial [69]. Todo dependía que constara del consentimiento. En el caso de celebrarse solemnemente las nupcias, en ellas se veía palmariamente la *confoederatio nuptialis*. Si precedían los esponsales,

[64] S. AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia*, 11 (ML l. c.); *Serm.* 372 (ML 39, 1662).

[65] Bajo distintos nombres se conocen: *tabulae nuptiales* (TACITUS, *Ann.* XI, 30), *tabellae sponsalium et nuptiarum* (TERTULLIANUS, *De virg. veland.*, 12), *tabulae dotales* (D. 23, 4, 29 pr.), *tabulae matrimoniales* (S. AUGUSTINUS, passim), *instrumenta dotalia* (Cod. Iust. V, 4, 13).

[66] Cod. Iust. V, 4, 13: neque sine nuptiis instrumenta facta ad probationem matrimonii sunt idonea diversarum veritate continente, neque non interpositis instrumentis iure contractum matrimonium irritum est, cum omissa quoque scriptura cetera nuptiarum indicia non sint irrita.

[67] *Nov. Maior.* VI, 9: ... scituris puellis ac parentibus puellarum vel quibuscumque nupturis, ambos infamiae maculis inurendos, qui fuerint sine dote coniuncti, ita ut nec matrimonium iudicetur nec legitimi ex his filii procreentur (a. 458). Esta disposición fué abrogada por los emperadores León y Severo el año 463. Pero tuvo su repercusión en las cartas de León Magno. Véase la *Ep.* 167, 4 (ML 54, 1204-1205). Luego pasó a las Galias y de ahí penetró en la *Lex romana burgundionum*. Cfr. LEMAIRE, *Nullum sine dote fiat coniugium*, en *Mélanges Fournier*, 418.

[68] Cod. Theod. III, 73: Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus aestimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem vel ex eo natis liberis iura possa legitimorum auferri, inter pares honestate personas nulla lege impediente consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur. Cfr. D. 24, 1, 66, 1. QUINTILIANO en sus *Institut.*, V, 11, 32: Nihil obstat quominus iustum matrimonium sit mente coeuntium, etiamsi tabulae signatae non fuerint; nihil enim proderit signasse tabulas, si mentem matrimonii non fuisse constabit.

[69] ANNÉ, *La conclusion du mariage*, 524.

había una iniciación del matrimonium, *initiatur coniugium,* pero el matrimonio había de constituirlo la *pactio coniugalis* [70]. Y no se puede negar, que sin confundir los esponsales con el matrimonio, algunos Santos Padres vieron en el *coniugium initiatum* por medio de los esponsales una firmeza especial, que no consentía la separación sin causa grave, y que lo asimilaba a las mismas nupcias.

4. S. Isidoro de Sevilla.

¿Cómo recogió S. Isidoro de Sevilla toda esta doctrina? Hemos creído necesario exponerla con alguna amplitud y con sus dificultades, para mejor poder valorar la fijación que hizo de ella S. Isidoro, principalmente en las *Etimologías.* El fué quien la transmitió a la Edad Media con todos sus matices.

Ante todo S. Isidoro procuró armonizar sus conocimientos tanto del derecho romano, como de los autores eclesiásticos, en un cuerpo de doctrina que reflejara exactamente la institución matrimonial. Siguiendo su método característico, escogió de las fuentes que usaba en la composición de sus escritos los párrafos que más hacían a su propósito para reflejar por medio de ellos sus propias concepciones y conocimientos.

S. Isidoro usa en lo referente al matrimonio la terminología corriente en su época. En las Etimologías hallamos explicados los términos *sponsus, coniux, matrimonium, coniugium, nupta.*

A) Sponsus, sponsa:

Sobre los esponsales, cuya celebración normal admite, recoge las noticias del antiguo derecho romano y las nuevas formas de celebración de los mismos en la época cristiana, en la forma siguiente.

Ante todo reproduce la antigua forma de celebración por medio de la *sponsio.* Para ello no encuentra mejor medio que transcribir del gramático Servio un párrafo que contiene todo lo que

[70] S. AMBROSIUS, *Expos. in Luc.,* l. c.

S. Isidoro juzga propio de aquella celebración. He aquí ambos textos:

SERVIUS, *ad Aeneid.* X, 79 [71]:

Gremiis abducere pactas] [72] i. e. sponsas. Nam ante usum tabularum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant. Unde admissum est ut dicamus virum *a spondeo sponsum. Ceterum proprie sponderi puellae est;* ergo sponsus non quia promittitur, sed quia spondet et sponsores dat. Sane exaggeratio est nimia in eo quod ait, Gremiis abducere: tamquam iam uxores.

S. ISIDORUS, *Etymolog.* IX, 7: (ed. Lindsay)

3. Sponsus ab spondendo vocatus. Nam ante usum tabellarum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se *invicem* consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant. 4. Unde admissum est ut sponsum dicamus virum *ab spondendo et sponsam similiter. Ceterum proprie spondere velle est.* Ergo sponsus non quia promittitur, sed quia spondet et sponsores dat.

Prescindiendo ahora del comienzo *sponsus ab spondendo vocatus,* que S. Isidoro pudo tomar de Ulpiano (D. 23, 1, 2) o de otro autor [73], nos urge señalar las interpolaciones que hace el Doctor hispalense en el texto de Servio. La más notable es la sustitución del *sponderi puellae est,* por el *spondere velle est.* Servio aludía a la práctica corriente en sus días (s. IV) de que los padres o tutores prometieran la esposa [74], cuyo consentimiento en los esponsales se reducía a no disentir de la voluntad de sus padres [75], si es que no se prescindía de él, como indica Volterra para los

[71] Maurus Servius Honoratus, gramático del siglo IV. A mano sólo he tenido la edición veneciana 1586. El lugar transcrito es de la p. 295.

[72] *Gremiis abducere pactas* es la parte del verso virgiliano comentada por Servio.

[73] AULUS GELLIUS, *Noctes atticae,* IV, 4: tunc, quae promissa erat, sponsa appellabatur, qui spoponderat ducturum, sponsus; VARRO, *de lingua latina, VI, 70-71.*

[74] D. 23, 1, 11, 12: sicut nuptiis, ita sponsalibus filiafamilias consentire oportet. Sed quae patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur. SOLAZZI ha defendido la tesis de que aun en el período clásico del derecho romano el consentimiento de la esposa en los esponsales y aun en el matrimonio era nulo. Para él la perícope *sed-intelligatur* es interpolación. En esto están contra él, Perozzi, Bonfante, Volterra. Véase últimamente *Dispute romanistiche,* en *Studi in memoria di Aldo Albertoni,* 47-50.

[75] Cod. Teod. III, 5, 11; III, 5, 12 — Cod. Iust. V, 1, 4.

esponsales contraídos por medio de arras [76]. S. Isidoro interpoló a Servio con la idea de elevar la dignidad y valor del consentimiento de la esposa. No es sólo el esposo quien positivamente consiente, sino que la esposa debe asímismo consentir activamente a los esponsales: *et sponsam similiter*. De ahí que suprimiendo lo que en Servio indicaba el consentimiento pasivo de la esposa, *sponderi puellae est*, transforma la frase en sentido activo diciendo *spondere velle est*, que vale, según lo dicho poco antes, para el esposo como para la esposa. S. Isidoro podía perfectamente apoyar la significación propia de *spondere velle est*, o en el texto de Festo: *spondere Verrius putat dictum, quod sponte sua, id est voluntate, promittatur* [77], o en Varrón: *spondere est dicere « spondeo »; a sponte, nam id valet et a voluntate* [78].

Esa misma preocupación del Santo por dar al consentimiento de la esposa todo su valor en los esponsales se muestra en la interpolación de la palabra *invicem*: *in quibus spondebant se* invicem *consentire in iura matrimonii*. Manifiestamente se colocan el consentimiento del esposo y de la esposa en el mismo plano, y se les exige el mismo valor.

Basta considerar estas interpolaciones para entender la alta idea que en S. Isidoro tenían los esponsales. Difícil es detenerse en la antigua concepción de la mera promesa de las nupcias futuras; para nuestro autor, en los esponsales hay un compromiso, un pacto mutuo, en el cual no se puede sustituir la voluntad de las partes, que desde ese momento se deben completa fidelidad. Dice en el libro *de ecclesiasticis officiis*:

> Illud vero, quod imprimis annulus a sponso sponsae datur, fit hoc nimirum vel propter mutuae fidei signum, vel propter id magis ut eodem pignore eorum corda iungantur [79].

Y ha sido bien notado que el *annulus fidei* como indicativo del *mutuae fidei signum*, significa la mutua fidelidad prometida y aceptada en la *desponsatio* [80], cuyo efecto impide la separación de los esposos. Apunta, pues, la idea de una anticipación matrimonial,

[76] Volterra, *Sul consenso della filiafamilias agli sponsali* (1929) 13.
[77] Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatu*, 329.
[78] Varro, *De lingua latina*, VI, 69.
[79] *De ecclesiasticis officiis*, 20 (ML 83, 811).
[80] Brandileone, l. c., 411.

de un *coniugium initiatum* con la prenda de arras. De éstas inmediatamente trata S. Isidoro en las Etimologías:

> Arrabo dicta, quasi arra bona. Quod enim datur pro coniugio, bene datur, quia coniugium bonum est... Dicta autem arra a re, pro qua traditur. Est autem arra non solum sponsio coniugalis, sed etiam pro qualibet promissa re, ut aut reddatur aut compleatur (*Etymol.*, IX, 7, 5, 6).

Bien sabido es que los esponsales contraídos por arras tenían en el derecho postclásico romano y en el derecho cristiano efectos especiales y firmeza mucho mayor que cualquiera otra promesa. Pero sobre todo sabemos que entre esposos existía un vínculo cuyos efectos jurídicos hacían equiparar en cierta manera los esponsales al matrimonio [81].

B) Coniuges, nuptae:

Las Etimologías nos describen a continuación los oficios y nombres de los que intervienen en las ceremonias de las nupcias. Siguiendo su propio sistema, S. Isidoro recoge de diversos autores la explicación de los términos y la definición de las personas. Su fuente principal sigue siendo el gramático Servio. Conviene comparar los textos originales con lo que escribe el Santo Doctor en su obra. He aquí a dos columnas los mismos textos:

SERVIUS	S. ISIDORUS, *Etymolog.*, IX, 7:
SERVIUS, *ad Aeneid.*, I, 540: Procacibus Austris] Et procax proprie petax est. Nam procare est petere. Unde et proci petitores vocantur [82].	7. Proci nuptiarum petitores, a procando et petendo dicti.
SERVIUS, *ad Aeneid.*, IV, 166: Et pronuba Iuno] quae nubentibus praeest.	8. Pronuba dicta eo quod nubentibus praeest, quaeque nubentem viro coniungit.

[81] VOLTERRA, *Ricerche intorno agli sponsali in diritto romano* (BIDR, 40) 87 ss.

[82] FESTUS en los *Excerpta Pauli Diaconi: Procare* poscere. Unde procaces meretrices ab assidue poscendo, et proci uxores poscentes in matrimonium. En los *Fragmenta* de Festo se dice asímismo: nam proci dicuntur, qui poscunt aliquam in matrimonium.

SERVIUS, *ad Aeneid.*, IV, 16:

Vinclo iugali] Syneresis est, pro vinculo aut propter iugum, quod imponebatur matrimonio coniungendis. Unde etiam Iuno iugalis dicitur.

9. Coniuges dicti propter iugum, quod ponitur matrimonio coniungendis. Iugo enim nubentes subici solent, propter futuram concordiam ne separentur.

S. AUGUSTINUS, *De nupt. et concup.*, XI, 12:
(ML 44, 420)

Coniux [83] vocatur ex prima fide desponsationis, quam concubitu nec cognoverat nec fuerat cogniturus: nec perierat, nec mendax manserat coniugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio.

Coniuges *autem verius appellantur* a prima desponsationis fide, *quamvis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus;* sicut Maria Ioseph coniux vocatur, inter quos nec fuerat nec futura erat carnis ulla commixtio.

SERVIUS, *ad Aeneid.*, XI, 77:

Arsurasque comas obnubit amictu] Harum unam induit iuveni, altera caput eius velavit... Obnubit autem velavit, translatio a nubibus, quibus tegitur coelum. Unde et nuptiae dicuntur, quod nubentium capita velantur.

10. Nuptae dictae quod vultus suos velent. Translatum nomen a nubibus, quibus tegitur coelum. Unde et nuptiae dicuntur, quod ibi primum nubentium capita velantur. Obnubere enim cooperire est.

11. Cuius contraria innuba, hoc est innupta, quae adhuc vultum suum non velat.

SERVIUS, *ad Aeneid.*, IV, 458:

Miro quod honore colebat] Exhibendo ea quae circa viros solent fieri. Moris enim fuerat, ut nubentes puellae simul ut venissent ad limen mariti, postes antequam ingrederentur ornarent laneis vittis. Unde ait Velleribus niveis; et oleo ungerent, unde uxores dictae sunt, quasi unxores.

12. Uxores vocatae quasi unxiores. Moris enim erat antiquitus, ut nubentes puellae simul venirent ad limen mariti, et postes antequam ingrederentur, ornarent laneis vittis et oleo ungerent. Et inde uxores dictae quasi unxiores: quae ideo vetabantur limina calcare, quod illic ianuae et coeant et separentur.

SERVIUS, *ad Aeneid.*, XI, 476:
(vid. pag. 283).

13. (Cfr. not. 109).

La comparación de estos textos tiene para nosotros una rica enseñanza. Salta a la vista la inserción que hace S. Isidoro, en una

[83] Las palabras inmediatamente precedentes se refieren al matrimonio de la Virgen y S. José: neque enim fallaciter ab angelo dictum est Joseph, *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam* (Matth., I, 20).

serie de textos que el Doctor hispalense coleccionó del gramático Servio, del célebre texto de S. Agustín: *Coniux vocatur ex prima fide desponsationis* etc. Y la razón que le movió a ello bien clara está en la interpolación que hace en el mismo: *Coniuges* autem verius appellantur *a prima desponsationis fide.*

En primer lugar está absolutamente privada de fundamento la explicación que da Freisen [84] de la particula *verius.* Creía el ilustre autor que S. Isidoro se refería a la doctrina, según él, dominante; es decir, que la *copula* constituía elemento esencial del matrimonio. Según él, S. Isidoro vendría a decir que, aunque más bien *coniuges* son desde el momento de los esponsales, propiamente se hacen *coniuges* con la *copula coniugalis.*

Quien siga atentamente la comparación de los textos arriba indicados puede ciertamente deducir el valor que da S. Isidoro al texto de S. Agustín. Isidoro recoge de las obras de Servio los lugares donde se describen las personas que intervienen en las nupcias, entendiendo éstas por la celebración solemne del matrimonio. No hay en ellas ni la más mínima alusión a la *copula coniugalis.* Sólo que conocedor profundo de S. Agustín, al descubrir la limitación en el uso de la palabra *coniux,* contraído en el texto de Servio a los que han celebrado matrimonio, S. Isidoro creía oportuno introducir y señalar la significación que S. Agustín fijó para la palabra *coniux*: *Coniux vocatur ex prima fide desponsationis.*

El pensamiento de S. Isidoro va aún más profundo. En el núm. 9 el santo Doctor añade a las palabras de Servio: *propter iugum quod imponebatur matrimonio coniugendis,* estas otras, que, si no son a la letra de S. Agustín, reflejan ciertamente el pensamiento y recuerdan las expresiones del Doctor de Hipona, y de los otros Santos Padres: *iugo enim nubentes subici solent, propter futuram concordiam ne separentur.*

Los Santos Padres habían visto efectivamente en la antigua ceremonia de sentar a los casados en dos sillas unidas formando yugo, sobre las que se había extendido la piel de la oveja sacrificada por la mañana [85] (de donde derivaba con más propiedad

[84] FREISEN, *Geschichte des canonischen Eherechts,* 157.

[85] SERVIUS, *Ad Aeneid.* IV, 374: mos enim apud veteres fuit flamini et flaminicae ut, cum per farreationem in manus convenirent, sellas duas iugatas ovili pelle superiniecta poni... et ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreationem flamen et flaminica residerent. Sobre los ritos nupciales del matrimonio romano, véase MARQUARDT, *La vie privée des Romains,* I, 47 ss.

la palabra *coniuges*), el rito que mejor significaba la inseparabilidad de los casados en el matrimonio cristiano. Conocida es la transformación de aquel rito pagano en el rito cristiano de la imposición del velo, de la *coniugalis velatio*, como la llama el papa Siricio [86].

S. Isidoro recuerda a propósito del paso de Servio que transcribe, esa significación cristiana de concordia e inseparabilidad que entraña el yugo nupcial. *Nam cum ipsum coniugium*, dice S. Ambrosio, *velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest coniugium dici, ubi non est fidei concordia* [87]? Y como dice S. Agustín poco antes del lugar que transcribe nuestro autor, *huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent* [88].

Proclamada así la indisolubilidad del matrimonio, S. Isidoro define todavía más el término *coniuges*, al que va unida la idea de inseparabilidad, transcribiendo el texto de S. Agustín: *coniux vocatur ex prima fide desponsationis.* Y bien claro está el pensamiento del Doctor de Sevilla. No es que establezca la oposición entre un *coniugium* inciado por mero consentimiento de los cónyuges, y un *coniugium* consumado por el *coniugalis concubitus.* Así lo entiende Freisen, porque consideró el texto isidoriano independientemente de sus fuentes y del contexto [89]. Sino que queriendo salvar el apelativo *coniux* para la Virgen y S. José, conforme al texto evangélico, corrige a los autores profanos (*coniuges* autem), transcribiendo a S. Agustín, que en el lugar citado establecía la inseparabilidad aun para los cónyuges que *ex consensu* se abstenían de todo uso carnal. Son cónyuges los que no han de usar del matrimonio, pero se han prometido en los esponsales mutua fidelidad. Sólo que S. Isidoro extendiendo, o mejor insistiendo en el pensamiento agustiniano, alarga y aplica el concepto de cónyuges aun a aquellos que no han hecho voto de castidad dentro del matrimonio. Esto lo indica claramente la segunda interpolación isidoriana en el texto de S. Agustín: *coniuges autem verius appel-*

86 ML 84, 632. *Epist. I ad Himerium episc. Tarraconensem* (a. 385).

87 S. Ambrosius, *Epist. XIX ad Vigilium*, 7 (ML 16, 984).

88 S. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, 10 (ML 44, 420).

89 Freisen lo examinaba a través del Decreto de Graciano, c. 6, C. 27, q. 2, donde solamente consta así: coniuges verius appellantur a prima desponsationis fide, qumvis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus.

lantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur coniugalis concubitus. La interpolación *quamvis - concubitus,* reforzada con la palabra *adhuc,* indica sin duda la fuerza que S. Isidoro atribuía a los esponsales, confirmando así la razón de las interpolaciones hechas en los textos relativos a éstos, tal como hemos explicado más arriba. Los esponsales inician el *quiddam coniugale* de que hablada S. Augustín [90]; en ellos puede verse el *semel inita iura nuptiarum* del mismo Santo Doctor. Los esponsales llevan por consiguiente consigo la idea de la mutua fidelidad de los esposos y el principio de la inseparabilidad que es propia del matrimonio. Por eso pueden los esposos llamarse cónyuges con toda propiedad, *verius,* ya que el *coniugium* indica la comunidad de vida inseparable.

De aquí a la aplicación de la palabra *matrimonium* al mutuo consentimiento de los nupturientes, aun en los esponsales, no había más que un paso. Y S. Isidoro no fué remiso en darlo.

C) Matrimonium, coniugium, conubium:

Al llegar a la explicación de la palabra *matrimonium,* las Etimologías (IX, 7, 19) dicen: *matrimonium est nubilium iusta conventio et condicio* [91].

La explicación de esta definición exige una vez más buscar la fuente de donde la extrajo nuestro autor. No he podido dar con el texto exacto, pero paréceme no andar descaminado al establecer la comparación entre la lección isidoriana, y un fragmento que encontramos en los *Excerpta Pauli diaconi ex lib. Pompei Festi* [92]. He aquí ambos textos:

Excerpta Pauli, 62:	S. Isidorus, *Etymolog.,* IX, 7:
Conventae condicio dicebatur, cum primus sermo de nuptiis et earum condicione habebatur.	19. Matrimonium est nubilium iusta conventio et condicio.

[90] Véase más arriba, pág. 265.

[91] Aceptamos sin vacilación la lectura *nubilium* dada en la edición crítica de Lindsay, y no *nobilium* como está en la edición de Arévalo y por consiguiente en Migne (ML 82, 366), y en la de Lindemann (*Corpus grammaticorum latinorum veterum;* Lipsiae, 1833; III, 316). Abonan esa lectura no sólo la concordancia de los códices, excepto tres, sino el lugar en que se inspira probablemente S. Isidoro, como diremos en el texto.

[92] Sextus Pompeius Festus compendió en el siglo II o III de nuestra era los libros que *de verborum significatu* compuso por mandato de Au-

Conocida es la significación de la palabra *condicio* en el sentido de pacto nupcial o esponsalicio. Cuias [93], a propósito del texto de Ulpiano (D. 23, 1, 18): *et fere plerumque condiciones interpositis personis expediuntur,* explica la palabra *condiciones*: *condiciones, autem, nuptiarum (Ulpianus) intelligit, sive sponsalia.* Coincide con esta significación la fórmula de disolución de los esponsales que encontramos en un paso de Gayo, inserto en el Digesto (D. 24, 2, 2, 2): *condicione tua non utor,* así como la mención del mediador (*proxeneta*) en la celebración de nupcias o esponsales, que se halla en otro paso de Ulpiano (D. 50, 14, 3): *si quis forte condicionis... proxeneta fuit* [94]. También son muy conocidas las dos constituciones siguientes: Cod. Iust. (V, 4, 18): *si in condicionis delectum mulieris voluntas repugnat sententiae propinquorum* [95]; y Cod. Iust. (V, 1, 1): *alii desponsata renuntiare condicioni ac nubere alii non prohibetur* [96].

Por otra parte el mismo S. Isidoro nos explica el sentido general de la palabra *condiciones,* entendiendo en ello el pacto o la convención: *Etymolog.* V, 24, 29: *Item condiciones, quod inter se* conveniat *sermo testium, quasi condictiones.* La consideración de estos textos y del paso de Festo reproducido por Paulo diácono, que arriba copiamos, nos da la certeza de que la *condicio* se refiere a las primeras negociaciones matrimoniales que terminan en el consentimiento sea esponsalicio sea propiamente de nupcias. Si S. Isidoro añade nubilium *iusta conventio et condicio,* la palabra *nubilium* puede extenderse tanto a los que van a concertar esponsales, como a los que se preparan a las nupcias propiamente

---

gusto M. Verrius Flaccus, el cual a su vez se inspiró en los libros de Varrón. El epítome de Festo lo abrevió aún más Paulo diácono, autor de la época de Carlomagno. El compendio de Festo no lo poseemos íntegro, y hemos de servirnos de los *Excerpta Pauli* en los lugares en que falta el texto de Festo. La edición de Lindsay, Festus, *De verborum significatu cum Pauli epitome,* en Col. Teubn. 1913.

[93] Cuias, *Observationum atque emendationum,* XI, 18.

[94] Véanse los textos de autores latinos con esta significación recogidos en el *Thesaurus linguae latinae,* IV, 129-130. Para la jurisprudencia romana, *Vocabularium iurisprudentiae romanae,* I, 889.

[95] *Impp. Valentinianus, Valens et Gratianus* (a. 371) — Cod. Theod. III, 7, 1.

[96] *Impp. Diocletianus et Maximianus* (a. 293).

dichas [97] o sea al matrimonio, ya que *nupta* podía llamarse a la que sólo hubiera contraído esponsales [98].

Ahora bien, ¿por dónde llega S. Isidoro a llamar *matrimonium* a esa convención? Yo creo que nuestro autor, atento a las cuestiones que asoman en las constituciones imperiales sobre la naturaleza del matrimonio y la necesidad de acompañarlo de la *donatio ante nuptias,* o de las *tabulae matrimoniales* o por lo menos de la *nuptiarum celebratione,* aceptó la expresión de la constitución del emperador Teodosio, y sobre todo de la *Interpretatio* de la *Lex romana visigothorum* que él conocía muy bien [99]. La *Interpretatio* en III, 7, 3 dice así:

> Si occasio talis emerserit, ut nuptiae solemnitate debita careant aut etiam donationes sponsalitiae fieri aut dos celebrari non possit, sed convenientibus animis se matrimonio copulaverint, sufficiet aequalibus personis conveniens electio atque consensus, sic tamen, ut conscientia intercedat amicorum, et tunc, si ita res cesserit, et coniunctio stabilis et filii legitimi probabuntur.

Obsérvense las expresiones usadas en este texto. Aunque falten nupcias solemnes, aunque no se verifiquen esponsales con donaciones esponsalicias o arras, habrá matrimonio legítimo *convenientibus animis,* si entre personas de la misma condición hubiere *conveniens electio atque consensus* ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el *matrimonium* es la *conventio et condicio* del Doctor hispalense?

Independientemente por tanto de toda solemnidad sea esponsalicia, sea nupcial, matrimonio hay para S. Isidoro en el *iustus consensus* de los que están en edad hábil para el matrimonio. Por consiguiente también antes de celebrarse las mismas nupcias.

[97] En las Etimologías (X, 184) se dice: *Nubilis, ad nubendum habilis.* El término dice relación a la edad necesaria para contraer matrimonio. Véase Ulpiano (D. 35, 1, 10): filia nondum nubilis aetatis; S. AUGUSTINUS, *Confessiones,* VI, 13: instabatur tamen et puella petebatur, cuius aetas ferme biennio minus quam nubilis erat; et quia ea placebat, exspectabatur. Cfr. etiam *ibid.*, IX, 9: ubi plenis annis nubilis facta est.

[98] Cfr. VARRO, *De re rust.* II, 49 (nova nupta et novus maritus); SERVIUS, *Ecloga* VIII, 29 (idem Varro spargendarum nucum hanc dicit esse rationem, ut Iovis omine matrimonium celebretur, ut nupta matrona sit, sicut Iuno); FESTUS, ap. Paulum, v. Cingulo, cinxiae (Cinxiae Iunonis nomen sanctum habebatur in nuptiis, quod initio coniugii solutio erat cinguli, quo nova nupta erat cincta).

[99] La constitución imperial véase en la nota 68.

Coincide est concepción con la que aparece en el *Epitome Gai* visigótico. Dice en el lib. I, tit. 4: *legitimae sunt nuptiae, si Romanus Romanam nuptiis intervenientibus vel consensu ducat uxorem* [100]. Sabido es que dicho Epítome no es simplemente un resumen de las Instituciones de Gayo, sino un resumen modernizado, es decir, adaptado a la jurisprudencia postclásica y que reproduce tantas veces la concepción de las constituciones imperiales, aplicadas en las dos *partes imperii* [101]. Nuestro caso es una prueba evidente de ello. Aun siéndonos imposible la comparación con las Instituciones de Gayo, porque justamente el Códice veronense tiene una laguna de dos líneas en el lugar correspondiente [102], manifiestamente Gayo en sus comentarios no trataba del modo de contraer las *iustae nuptiae* [103]. Pero el Epítome establece que hay *nuptiae legitimae*, es decir *matrimonium*, o por celebración de nupcias (*nuptiis intervenientibus*) [104], o solamente *consensu*. Ahora bien la contraposición es manifiesta, porque sin nupcias, sin la dote, sin

[100] *Iurisprudentiae anteiustinianae reliquiae*, ed. KUEBLER (Teubner, 1927) 402. El *Epitome Gai* forma parte de la *Lex romana visigothorum*.

[101] ALBERTARIO, *Sulla «Epitome Gai»* (*Atti del Congresso internazionale di Diritto Romano;* Roma, I, 1933) 497 ss.: «L'epitome non è — come questo termine lascierebbe intendere — un semplice *sunto* delle Istituzioni di Gaio; ma un sunto che, per dir così, si risente del luogo e dell'età in cui fu fatto. Le tracce della nuova legislazione del Basso Impero sono in essa visibili; ciò dimostra ancora una volta che nell'Oriente e nell'Occidente la giurisprudenza postclassica aggiornava — com'era naturale che aggiornasse — con le nuove norme legislative sia le opere dei giuristi classici, sia i compendi che essa andava facendo di queste opere».

[102] Esa laguna ha sido colmada de diversas maneras, según los editores. *Iustas autem nuptias contraxisse liberosque iis procreatos in potestate habere cives Romanos ita intelliguntur,* si cives Romanas uxores duxerint (HUSCHKE, *Iurisprud. anteiustinianae reliq.*). *Iustas autem nuptias contrahunt cives Romani,* si cives Romanas uxores duxerint (POLENAAR, *Gai institutiones, Syntagma novum*). *Itaque liberos suos in potestate habent cives Romani,* si cives Romanas uxores duxerint (KRUEGER et STUDEMUND, a los que sigue GIRARD, *Textes de Droit Romain,* 233).

[103] Inst. Iust. I, 10, pr.: Iustas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt, qui secundum praecepta legum, coeunt.

[104] *Nuptiis intervenientibus* manifiestamente se refiere a los ritos y solemnidades de la celebraciòn del matrimonio usadas entre los romanos. La palabra *nuptiae* indica la institución matrimonial cuando se le añade *iustae nuptiae o legitimae nuptiae. Iustae nuptiae* era la expresión clásica; *legitimae nuptiae,* postclásica Cfr. BRINI, *Il matrimonio romano,* 146-147.

las donaciones que eran justamente el modo ordinario de celebrar el matrimonio, solo *consensu*, podían existir las *nuptiae legitimae*. ¿No traduce esto lo que poco antes decíamos en la *Interpretatio* visigótica?

Pues bien, S. Isidoro definiendo y generalizando establece, primero que el matrimonio es la *iusta conventio et condicio*, frase que, según indicábamos antes, ha de aplicarse a toda forma de expresión del consentimiento entre personas hábiles; pero a continuación expone la forma ordinaria y solemne. *Coniugium est legitimarum personarum inter se coeundi et copulandi nuptiae* (Etymolog. IX, 7, 20). Su preocupación etimológica y las fuentes en que se inspira le llevan a llamar a la primera forma *matrimonium*, a la segunda *coniugium*. Véanse los textos:

Etymol. IX, 7:

19. Matrimonium est nubilium iusta conventio et condicio.

20. Coniugium est legitimarum personarum inter se coeundi et copulandi nuptiae: coniugium dictum quia coniuncti sunt, vel a iugo quo in nuptiis copulantur, ne resolvi aut separari possint.

21. Conubium autem non a nupta sed a nubendo formatum. Dicitur autem conubium, cum aequales in nuptias coeunt, ut puta cives Romani, pari utique dignitate. Conubium autem non est, cum civis Romanus cum Latina iungitur. Quotiens autem conubium non est, filii patrem non sequuntur.

Nótese el paralelismo entre la definición de *coniugium* del núm. 20 y de *coniuges* del núm. 9, arriba estudiado. *Coniugium* es para S. Isidoro el vínculo matrimonial, simbolizado en el iugum sobre el cual se asientan los esposos *in nuptiis*. De aquí que defina *coniugium* convirtiéndolo con las mismas nupcias, o sea con la celebración del matrimonio propiamente dicho, con los ritos y solemnidades usuales. Estos ritos acentúan en su significación la inseparabilidad de los esposos, y no hay palabra que mejor exprese la indisolubilidad del matrimonio, que la palabra *coniugium*: *coniugium dictum,* así se expresa S. Isidoro, *quia coniuncti sunt, vel a iugo quo in nuptiis copulantur, ne resolvi aut separari possint.*

Pero es manifiesto que fuera de estas solemnidades hay también *matrimonium,* hay también *coniugium.* Por ello en el núm. 9 la definición de *coniuges,* tomada del sentido ritual de la palabra, viene ampliada con la extensión que da S. Agustín a ese término: *coniuges autem verius appellantur a prima desponsationis fide.* En el lugar que ahora comentamos, a la unión legítima, *iusta,* de esposos, concertada fuera del *coniugium* ritual, se le da el nombre de *matrimonium.* No podemos acusar a S. Isidoro de contradicción

entre el núm. 9 y el 20 en la explicación de *coniuges* y *coniugium*, aun cuando en el núm. 9 llame cónyuges *a prima desponsationis fide*, y en el núm. 20 por *coniugium* entienda las nupcias; y esto, porque antes de éste último ha dado la definición general del matrimonio, *iusta conventio et condicio*, la propia, la verdadera, la que en realidad determina la condición de matrimonio. Por eso interpoló el *verius* en el texto de S. Agustín. La *prima desponsatio* tiene para S. Isidoro carácter conyugal y de estabilidad inseparable, como lo tenía para S. Agustín y lo tenía para S. Ambrosio: *cum enim initiatur coniugium, tunc coniugii nomen adsciscitur*. A nadie puede ocultarse la peligrosa confusión que estos conceptos así expresados inducen en la naturaleza de las mismas instituciones. Los esponsales y el matrimonio, o sea las nupcias, seguían en la práctica siendo distintos, y nadie podía confundir ambos actos. La legislación civil [105] naturalmente los mantenía con su distinción correspondiente. Nada de extraño es, pues, que los esfumados y confusos límites con que aparecen en la teoría isidoriana dieran lugar a las vacilaciones y confusiones que sobre la naturaleza del matrimonio surgen en la Edad Media posterior. Las Etimologías eran el libro más leído de toda la Edad Media. Los autores eclesiásticos se fundaron en S. Isidoro para establecer la doctrina matrimonial. ¿Es extraño que se confundiera la doctrina, cuando en la fuente isidoriana aparecía con tan borrosos perfiles? [106].

Sin embargo, interesa destacar un aspecto en esta doctrina. Ningún autor anterior propugna con tanta claridad la pura teoría consensual en el matrimonio. *Conventio, condicio, consensus, velle* son las palabras usadas por S. Isidoro, y todas ellas se refieren siempre a un momento inicial, del cual dependen los efectos posteriores. Estaba, pues, muy lejos de la mente de S. Isidoro la *affectio maritalis* que definía el matrimonio en el derecho romano. Lo cual tiene tanto más valor cuanto que se demuestra fácilmente el conocimiento de S. Isidoro de las fuentes romanas precisamente en estos pasos que comentamos. A la vista está que el núm. 21, donde define y establece lo que es *conubium*, tiene inspiración jurí-

[105] Cod. Theod. III, 5 *de sponsalibus et ante nuptias donationibus;* IV, 7 *de nuptiis;* Cod. Iust. V, 1 *de sponsalibus et arris sponsaliciis et proxeneticis;* V, 3 *de donationibus ante nuptias vel propter nuptias et sponsaliciis;* V, 4 *de nuptiis. Lex visigothorum*, III,

[106] En las *Epistolae* de Ivón Carnutensis aparece claramente la confusión de los esponsales con el matrimonio. El autor se basa principalmente en S. Isidoro de Sevilla. Cfr. *epist.* 246 (ML 162, 253).

dica romana. La fuente probable eran textos de Ulpiano, ya que los conceptos expresados por S. Isidoro son los del *Liber Regularum* de Ulpiano (V, 2, 3, 4, 8) [107]. Es probable que el Santo se sirviera de uno de aquellos resúmenes y adaptaciones de obras de jurisconsultos romanos, no escasos en España, como lo demuestran los que se hallan en la *Lex romana visigothorum* (Epitome Gai, Pauli Sententiae).

* * *

Nos queda por examinar brevemente el oficio que las *tabulae matrimoniales* tenían en el matrimonio según S. Isidoro.

Es manifiesto que para S. Isidoro dichas *tabulae* no constituían el matrimonio ni eran necesarias para él, como no lo eran en la doctrina de S. Agustín. De este Santo Padre tomó dos textos insertados el uno en las Etimologías, el otro en el *De officiis*. He aquí los textos:

SERVIUS, *ad Aeneid.*, XI, 476:

Tyrrhena per oppida matres] Inter matrem et matremfamilias hoc interest, quod mater est praeter illam significationem, quae est ad aliquid, quae tantum convenit in matrimonium: materfamilias vero illa dicitur, quae in matrimonium convenit per coemptionem; nam per quamdam iuris solemnitatem in familiam migrat mariti [108].

S. ISIDORUS, *Etymolog.* IX, 5 5:

8. Matrem familias vocari quia per quamdam iuris solemnitatem in familiam transit mariti [109].

[107] *Liber regularum Ulpiani*, V, 3: Conubium est uxoris iure ducendae facultas. 4: Conubium habent cives Romani cum civibus Romanis; cum Latinis autem et peregrinis ita si concessum sit. 8: Conubio interveniente liberi semper patrem sequuntur: non interveniente conubio, matris condicioni accedunt.

[108] La *iuris solemnitas* está descrita en el conocido paso de BOECIO (*In Cicer. Top.*, ex lib. 2, ad c. 3, 14): Coemptio vero certis solemnitatibus peragebatur et sese in coemendo invicem interrogabant, vir ita: an sibi mulier materfamilias esse vellet? Illa respondebat velle. Item mulier interrogabat: an vir sibi paterfamilias esse vellet? Ille respondebat velle. Quam solemnitatem in suis institutis Ulpianus exponit.

[109] S. Isidoro en otro lugar (*Etymolg.* IX, 7, 13) transcribe así íntegro el paso de Servio: *Matrona* est quae iam nupsit, et dicta *matrona*, quasi *mater nati* vel quia iam mater fieri potest, unde et *matrimonium* dictum. Distinguitur autem inter matronam, matrem, et matremfamilias. Nam *ma-*

S. AUGUSTINUS, *Serm.* 332, 4: (ML 38, 1463)

Unaquaeque coniux bona maritum suum dominum vocat. Prorsus non solum vocat, sed hoc sapit, ... hoc profitetur ore, tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat.

Tabulae enim matrimoniales instrumenta emptionis suae sunt.

S. AUGUSTINUS, *Serm.* 51, 13: (ML 38, 345)

Ceterum qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa, contra ipsas tabulas facit, quibus eam duxit uxorem. Recitantur tabulae et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitantur liberorum procreandorum causa; et vocantur tabulae matrimoniales.

De eccles. officiis, II, 19:

10. Nam et ipsae dotales tabulae indicant quod causa procreandorum filiorum ducitur uxor. Quando ergo quisque luxuriose amplius vivit (?) quam necessitas procreandorum filiorum cogit, iam peccatum est.

Estos textos claramente demuestran que las *tabulae dotales* o *tabulae matrimoniales* no eran más que testimonio que acompañaba a la celebración de las nupcias. Para convencerse basta comparar los textos isidorianos con sus modelos. La alusión a instituciones antiguas, como es la *coemptio,* y las afirmaciones sobre el fin de las *tabulae matrimoniales* indican que esas frases tienen un valor de significación moral, no precisamente valor jurídico. S. Isidoro es ajeno a exigir la dote o la donación nupcial para el matrimonio. Hemos visto cómo tiene cuenta de la constitución teodosiana y su interpretación visigótica en las nociones que expone, y precisamente esos documentos son la negación de la necesidad de la dote para el matrimonio.

---

tronae quia iam in matrimonium convenerunt; *matres* quia genuerunt; *matresfamilias* quia iam per quamdam iuris solemnitatem in familiam mariti transierunt. Nótese cómo suprime la alusiòn de Servio a la *coemptio.* Y esto probablemente por la transcripción anterior (*Etymol.* V, 24, 26) de otro texto de Servio (*ad Georg.* I, 31), donde la *coemptio* se dice *antiquus nuptiarum ritus* (Véase más abajo). Esto demuestra a su vez el uso inteligente que hacía S. Isidoro de sus fuentes.

El Doctor de Sevilla habla de la dote y de la donación nupcial en las Etimologías lib. V, 24:

Etymolog. V, 24:

25. Donatio est cuiuslibet rei transactio. Dictam autem dicunt donationem quasi doni actionem, et dotem quasi do item. Praecedente enim in nuptiis donatione dos sequitur. Nam antiquus nuptiarum erat ritus quo se maritus et uxor invicem emebant, ne videretur uxor ancilla, sicut habemus in iure. Inde est quod praecedente donatione viri sequitur dos uxoris.

Las fuentes de este paso son: Servio, *ad Georg.* I, 21 para la frase *Nam antiquus - iure;* la correlación entre la *donatio* del marido y la *dos* de la mujer se hallaba en varias constituciones imperiales, en las que precisamente se dice que *sine dote possunt nuptiae celebrari* [110].

La declaración *ne sine dote fiat coniugium* de la *Lex visigothorum* fué posteriormente inserta en dicha ley por el rey Ervigio el año 681; y su procedencia es el conocido capítulo de la *Lex romana burgundiorum.* S. Isidoro no nos ofrece el menor rastro de su vigencia en España, que hubiese sido contraria a la *Lex romana visigothorum.*

[110] Cod. Iust. V, 3, 20; V, 14, 9.

[111] Lemaire, *Nullum sine dote fiat coniugium,* en *Mélanges Fournier,* 419.

Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves

Jacques Zeiller.

Isidore de Séville a été, par ses traités des *Origines* ou *Etymologies*, des *Ecrivains ecclésiastiques* et sa *Chronique depuis Adam jusqu'à l'an 626*, l'écrivain encyclopédique de son époque, et c'est peut-être comme tel qu'il a laissé, au moins dans l'histoire littéraire, le souvenir le plus durable. Mais cet évêque du royaume visigothique d'Espagne a écrit aussi une histoire résumée des deux nations germaniques établies dans la péninsule hispanique, Goths surtout et Suèves, dont l'importance mérite d'être soulignée.

L'une et l'autre renferment en effet quelques détails qui s'opposent à certaines traditions ou certaines opinions communément reçues et qui sont cependant sujettes à contestation ; la valeur rectificative des données d'Isidore aurait donc, s'il faut bien la reconnaître, un particulier intérêt.

C'est presque, ou du moins ce fut longtemps presque un lieu commun de l'histoire des origines chrétiennes chez les barbares, que la thèse de l'arianisme général des Goths, convertis au christianisme par leur apôtre Ulfila, qui lui-même, il est vrai, d'abord disciple d'un premier évêque des Goths, mais non peut-être Goth, moins connu, nommé Théophile, aurait commencé par l'orthodoxie et ne serait passé, pour ainsi dire sans s'en douter, à l'arianisme qu'au contact de ses collègues de l'épiscopat impérial arianisant, lors du concile de Costantinople en 360.

La réalité, on le sait aujourd'hui, est fort différente. Il n'y a pas eu pour les Goths une évangélisation unique, par Théophile et son prétendu continuateur Ulfila, d'abord catholique et entraînant ensuite tout son peuple dans l'arianisme adopté par lui-même en une demi-ignorance de la croyance à laquelle il donnait son adhésion sur la foi de ses collègues. Il y eut chez les Goths plusieurs courants distincts d'évangélisation ; Ulfila d'autre part n'a nullement été l'ignorant en théologie que cette légende, due à l'historien

byzantin du Ve siècle Sozomène [1], a donné à croire. La *Lettre* de l'évêque arien Auxence de Durostorum, insérée dans la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* [2] et qui contient elle-même une profession de foi d'Ulfila en personne, ne laisse pas de doute à cet égard :c'est un exposé théologique de quelqu'un qui savait à quoi s'en tenir sur les différences dogmatiques qui opposaient nicéens, semi-ariens et ariens, et la doctrine nettement arianisante à laquelle il adhérait avait, il l'affirme, toujours été sienne : *semper sic credidi.* Ordonné évêque à trente ans, en 341, par Eusèbe de Nicomédie, son arianisme remonte au moins jusqu'à cette époque.

Mais, si Ulfila a été plus tôt et plus complètement adepte de l'arianisme qu'on ne le disait jadis, en revanche il y a eu chez les Goths d'autres missionnaires du christianisme que lui. L'importance des résultats acquis par lui a pu éclipser les leurs, puisque. de son fait, le gros de la nation gothique a adopté la croyance qu'il lui avait prêchée ; mais, parallèlement à lui et avant lui, d'autres prédicateurs de l'Evangile, dont l'oeuvre autrefois était trop peu connue, avaient rallié au christianisme catholique certains éléments au moins des tribus gothiques.

Ce sont ces Goths catholiques qui eurent à souffrir du roi Athanaric, encore païen, une persécution dont le souvenir s'est conservé et qui fit des martyrs honorés par l'Eglise, tels que Bathusios et Verca, Niceta et Saba, le plus célèbre peut-être des martyrs goths. L' *Historia de regibus Gothorum* d'Isidore de Séville est une des sources qui nous renseignent sur cette persécution [3] ; elle est d'ailleurs loin d'être la seule, puisque, sans parler des Passions de martyrs, on peut recueillir des indications ou au moins des allusions à ces événements des premiers temps de l'histoire chrétienne des Goths dans saint Ambroise [4], saint Jérôme [5], saint Agustin [6], Socrate [7] et Sozomène [8].

[1] *Hist. eccl., VI,* 37.

[2] Edition F. Kauffmann, sous le titre *Aus der Schule des Wulfila.* Auxenti Dorostorensis Epistula de fide, vita et obitu Wulfilae, *im Zusammenhang der* Dissertatio Maximini contra Ambrosium (*Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte.* Texte, I) Strasbourg, 1899.

[3] *Era* 407 = 369.

[4] *Expositio Evangelii secundum Lucam,* II, 37.

[5] *Chronique,* éd. Schoene, II, p. 197.

[6] *De civitate Dei,* XVIII, 51-52.

[7] *Hist. eccl.,* IV, 33.

[8] *Hist. eccl.,* VI, 37.

Mais Isidore y ajoute un renseignement d'un tout particulier intérêt. On sait en effet par saint Jérôme [9] et par Orose [10] que l'épisode final ou la conséquence ultime de la persécution d'Athanaric fut l'expulsion en masse des chrétiens du pays goth. Ils durent franchir le Danube et allèrent s'installer à l'intérieur de l'Empire romain. Le gros de leurs compatriotes devait s'y transporter à son tour, quelques années plus tard, lors de la grande migration déterminée par la poussée des Huns, et c'est alors que, sous l'influence d'Ulfila, établi plus anciennement en terre impériale avec son groupe de chrétiens [11], la nation gothique se convertit, dans son ensemble, du moins le rameau occidental, les Visigoths, à l'arianisme. Mais ils avaient commencé par entrer dans l'Empire en envahisseurs :or Isidore de Séville nous apprend [12] qu'à ces envahisseurs ne s'associèrent pas les catholiques goths, antérieurement chassés de leur pays à cause de leur religion, et que les nouveaux venus, pénetrant en conquérants sur le sol romain, cherchèrent à entraîner dans leurs pillages : *Invenerunt autem eo praelio Gothi confessores priores Gothos, quos dudum propter fidem a terra sua expulerant, et voluerunt sibi ad praedae societatem coniungere. Qui cum non adquievissent, aliquanti interfecti sunt, alii montuosa loca tenentes et refugie sibi qualiacumque construentes, non solum perseverarunt christiani catholici, sed etiam in concordia Romanorum, a quibus dudum excepti fuerant, permanserunt.*

L'indication est formelle ; il n'y a vraiment aucune raison de croire qu'Isidore ait commis une erreur, prenant les fidèles d'Ulfila, eux aussi devenus habitants de la *Romania* avant l'invasion de 376, pour des catholiques. Le texte même paraît bien exclure la possibilité d'une telle confusion : il s'agit de Goths arrivés depuis peu, *dudum,* sur le territoire impérial : six ans seulement séparent en effet la persécution d'Athanaric de l'envahissement au-

[9] *Chronique, loc. cit.*

[10] *Historiae,* VII, 32.

[11] Sur cette antériorité, qui résulte de la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium,* d'après laquelle Ulfila, mort en 383, était établi en terre romaine depuis trente-trois ans, cf. J. ZEILLER, *Le premier établissement des Goths chrétiens dans l'Empire d'Orient* (*Mélanges Gustave Schlumberger,* p. 3-11). Paris, 1924.

[12] *Historia Gothorum* (édition Mommsen, *Monumenta Germaniae. Auctores antiquissimi,* XI, p. 271-272).

quel dut se résigner l'empereur Valens. Au contraire les Goths d'Ulfila avaient passé sur la rive romaine du Danube à la suite d'une persécution locale contre leur groupe particulier et qui remontait alors à trente ans [13]. Il s'agit en outre, dans le passage d'Isidore, de Goths maltraités par les envahisseurs, ce qui ne fut pas le cas de ceux de l'obédience d'Ulfila, devenu l'intermédiaire entre le gouvernement impérial et les nouveaux venus pour faciliter leur établissement. Comme enfin les pages qui précèdent immédiatement celle où Isidore de Séville a consigné ce curieux renseignement le montrent fort au courant de l'histoire de l'arianisme goth et de l'oeuvre d'Ulfila, une confusion au sujet des *Gothi confessores, christiani catholici,* apparaît bien improbable.

On a objecté [14], il est vrai, que recevoir sur le sol romain des catholiques persécutés aurait été contraire à la politique religieuse de l'arien Valens et que les *loca montuosa* où l'écrivain espagnol place le séjour des Goths catholiques réfugiés dans l'Empire se retrouvent aux environs de Nicopolis de Mésie, où s'installèrent précisément les fidèles d'Ulfila. Mais il y a bien des lieux montagneux à proximité de la frontière danubienne, et Valens d'autre part pouvait avoir, en dépit de son arianisme, de fort bonnes raisons de donner asile en territoire impérial à des Goths chrétiens, — quelle que fût leur confession — expulsés de chez eux par leur prince.

La double objection s'avérant inopérante, il convient de reconnaître que l'on doit donc à Isidore de Séville, sur le plus ancien passé chrétien des Goths, un détail qu'il eût été très regrettable de ne pas posséder, puisqu'il nous confirme la diversité des premiers courants missionnaires qui acheminèrent ces peuples vers le christianisme et que l'on peut suivre encore, même après leur établissement dans l'Empire et la conversion du gros de la nation.

Sur la destinée du courant arien qui triompha avec Ulfila lors de cette conversion générale, Isidore se montre encore un informateur précieux, car nous savons par lui que la théologie homéenne, à laquelle avait adhéré Ulfila, fut fidèlement gardée par les Goths jusqu'au jour où ils abandonnèrent l'arianisme pour le catholicisme : Isidore décrit en effet, dans l'*Historia Gothorum* [15],

[13] Sur cette chronologie, voir la note 11.

[14] BÖHMER ROMUNDT, *Wulfila,* article de la *Real Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3e éd., t. XXI, p. 551 (Leipzig 1908).

[15] *Era* 415 (édition Mommsen, *Monumenta Germaniae. Auctores antiquissimi,* XI, p. 270-271).

comme étant celle des Visigoths du royaume espagnol, une croyance où la divinité du Fils est admise, par opposition à celle du Saint-Esprit, qui est dit n'être pas Dieu, mais affirmée inférieure à celle du Père, croyance tout-à-fait conforme à l'enseignement d'Eusèbe de Nicomédie, d'Ulfila et des autres représentants de la tradition eusébienne chez les Goths, Auxence de Durostorum et Maximin, l'adversaire de saint Ambroise et de saint Augustin.

* * *

Il faut ajouter enfin que ce n'est pas seulement pour les origines chrétiennes du peuple goth qu'Isidore de Séville nous est una source de particulière valeur, mais aussi pour celles de leurs voisins germaniques d'Espagne, les Suèves.

Les Suèves, qui formèrent dans le Nord-Ouest de la péninsule un petit royaume à peu près contemporain de fondation du royaume visigothique, sont connus, eux aussi, comme ayant longtemps professé l'arianisme. Mais nous devons à Isidore de Séville, en même temps, il est vrai, qu'à la *Chronique* d'Idace, qu'il suit ici, mais qu'il corrige sur un point important, de ne pas ignorer que les Suèves avaient eu auparavant une première période catholique. Encore païens lors de leur entrée en Espagne, ils eurent peu après, de 448 à 456, un roi chrétien et catholique, en la personne de Rechiar, fils de Rechile : *Reciarius Recilani filius catholicus factus*, écrit, a la suite d'Idace, l'évêque de Séville dans *l'Historia Sueborum* [16], qui est le pendant, en moins important naturellement, de son *Historia Gothorum*. Et il nous instruit ensuite, après Idace, des conditions dans lesquelles les Suèves d'Espagne passèrent bientôt après et pour un siècle à l'arianisme, qui, chez eux comme chez les Goths, ne fut donc pas primitif. Ce fut sous le roi Remirmond, après 463, et par l'action d'un prêtre, peut-être même un évêque [17] arien, du nom d'Ajax, natif, ce semble, de la Galice, c'est-à-dire précisément de la partie de l'Espagne occupée par les Suèves [18], mais qui vint, pour entrependre d'amener ceux-ci à la confession arienne, de la Gaule méridionale, assujettie aux Visigoths [19] : *de Gallicana Gothorum regione*, dit Isidore, dont le texte

[16] 87.
[17] Idace, ann. 465, l'appelle *Senior arianus*.
[18] *Natione Galata* (Isidore, *Hist. Sueb.*, 90 ; Idace, *ibid.*)
[19] *Ibid.*

corrige heureusement celui d'Idace, où on lit *ad Gallicanam Gothorum regionem,* ce qui ne présente pas de sens, puisque les Visigoths étaient déjà ariens. C'est evidemment à leur contact, au contraire, qu'Ajax se laissa gagner par l'arianisme, car Idace, suivi par Isidore, le qualifie d'apostat : *apostata effectus.*

Il apparaît donc que le changement de religion de la dynastie et du peuple suèves s'accomplit sous l'influence de la cour visigothique de Toulouse, avec laquelle les princes suèves entretenaient d'étroites relations, et ce n'est pas un des renseignements les moins intéressants à recueillir dans l'oeuvre historique d'Isidore de Séville que ce témoignage, qui s'ajoute à plusieurs autres, de l'ardeur prosélytique déployée par le clergé et la dynastie gothiques en faveur de l'arianisme. A elle, au moins pour une assez large part, est due cette diffusion impressionnante de l'arianisme, qui, des Visigoths, passa aux Ostrogoths, aux Burgondes, aux Vandales, aux Suèves, aux Lombards, aux Gépides, occupants des diverses provinces romaines de l'Occident devenues des royaumes germaniques. Cette diffusion, qui eut des conséquences si fâcheuses pour la destinée de la plupart de ces royaumes, est ainsi un des faits considérables de l'histoire de la transformation du monde romain. Isidore de Séville est l'un des historiens encore proches des faits qui nous montre le mieux les conditions dans lesquelles elle s'opéra.

S. Isidoro

Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos

Eleuterio Elorduy, S. I.

LA GRAMÁTICA, CIENCIA TOTALITARIA

Séneca creía que su sistema filosófico era ciencia integral y autónoma, ciencia que incluía todos los conocimientos que le importan al hombre: « Philosophia nihil ab alio petit; totum opus a solo excitat » [1].

Las mismas pretensiones abrigaban los gramáticos. Esta competencia le molestaba al filósofo cordobés; no admitía que un arte lucrativa, como él llamaba a la profesión del gramático, aspirase a la formación integral del hombre. El gramático se debía contentar con enseñar la corrección del lenguaje; pero en el afán de relacionar su especialidad con las demás ciencias, todas ellas caian dentro de sus dominios; la filosofía misma entraba, para el gramático, dentro de la instrucción gramatical: prueba de ello era que a Homero le hacían filósofo, incluyéndole unas veces entre los estoicos, otras entre los peripatéticos, académicos o epicúreos.

Tampoco Quintiliano peca de modesto al describir al retórico ideal; para ser uno orador, necesita saber todas las ciencias. Quintiliano defiende esta teoría con una alusión intencionada a los estoicos: « Dicen (los estoicos) que el sabio ha de ser un dios, mortal, sí, pero acabado por los cuatro costados; y para formarle le instruyen, no sólo en el conocimiento de las cosas celestiales y humanas, sino también en mil menudencias insignificantes y rebuscadas sobre expresiones ambiguas: no porque las sutilezas sobre lo del *cuerpo* y lo del *cocodrilo* hagan sabio al hombre, sino porque conviene que el sabio no se engañe en nada » [2]. El retórico no trata de convertirse en dios ni emula la perfección absoluta de la esfera cósmica — a la que Quintiliano alude con el *undique*

[1] *Ep.* 88, 28.

[2] *Inst. orat.* I 10, 5.

perfectum —, pero el conocimiento integral de las ciencias, sí que le hace falta para salir siempre airoso en la solución de los innumerables conflictos que la vida humana le ha de presentar.

El sabio debía ser perfecto, como lo es el mundo. A esta doctrina alude aquí QUINTILIANO. Recuérdese a este propósito el conocido verso de HORACIO donde se describe al sabio diciendo que es *in se ipso totus teres atque rotundus* (2. Sat. 7, 85).

Aun el arquitecto necesitaba, según el tratadista VITRUVIO POLIÓN, estar impuesto en todas las ciencias encíclicas, que comprendían todas las ramas del saber humano [3].

Es decir, que todos se creían obligados a saberlo todo: la cultura clásica exigía que todo hombre culto poseyera una formación integral. Las protestas de los filósofos desde Sócrates hasta Séneca, que reclamaban para sí el monopolio de la verdadera ciencia, no halló eco en el ambiente cultural.

Un escritor más tardío, probablemente español de las Baleares, escribía ingenuamente a San Agustín, que si la fe se había de conseguir *ex disputationis ratione*, « nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret ». CONSENCIO, el supuesto escritor balear, equiparaba de esta suerte al filósofo y al orador en la investigación de la verdad [4]. Este pasaje de Consencio indica que la lucha pedagógica de los siglos II y anteriores había terminado con una paz amistosa entre filósofos y retóricos; dígase otro tanto de los gramáticos. De hecho San AGUSTÍN ejercitò indistintamente las tres ciencias o artes, que, desde su conversión, quedaron para él transformadas en ciencias teológicas.

Basten estos testimonios para recordar y tener presente un hecho histórico por todos admitido, pero con frecuencia olvidado al juzgar la actividad literaria social y religiosa de San Isidoro. Fuera de ese marco, sería su figura, la de un personaje histórico del todo incomprensible. Precisamente en San Isidoro se realiza de una manera singular la fusión de todas las ciencias de la antigüedad clásica.

[3] VITRUVIO, *de architectura I, l. 12.* Vitruvio se opone a sí mismo la dificultad que ha de encerrar el aprendizaje de tantas ciencias y el retenerlas en la memoria; pero esa dificultad desaparece al pensar que « omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere... Encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita » Es la unidad orgánica de las ciencias todas en la antigüedad clásica: unidad orgánica que ningún autor ha trasmitido a la posteridad tan clara y copiosamente como San Isidoro.

[4] *Epistolario de* SAN AGUSTÍN n. 119, 1; ML 33, 449.

Toda fusión necesita un vínculo de unión, un aglutinante que dé unidad a elementos dispersos. ¿Cuál fue ese vínculo de unión entre las ciencias fomentadas en la antigüedad? Sin duda que la gramática. Y la gramática es en San Isidoro el troquel común donde se moldean las ciencias todas, teóricas y prácticas.

Con nociones gramaticales, con etimologías y diferencias de palabras logró San Isidoro formar la porción principal del patrimonio científico, que la Edad Antigua legó a la Edad Media.

Tal es el aspecto de la ciencia isidoriana que pretendemos esbozar en los párrafos siguientes. Recorramos espigando aquí y allá entre sus etimologías, sentencias y diferencias de cosas y palabras; examinemos las enseñanzas principales de San Isidoro en temas teológicos y cosmológicos, en antropología y estética, en moral y jurisprudencia. Imposible analizar en un artículo la génesis histórica de los trozos que hemos de aducir; con todo, no podremos menos de indicar el parentesco que el método isidoriano tiene con los grandes filósofos de la escuela estoica, que supieron también ser al mismo tiempo gramáticos y filósofos, naturalistas, moralistas y juristas [5].

1. - Los nombres de la Trinidad

San Isidoro condensa su fe trinitaria en una fórmula extraña: « Est enim Gignens, Genitus et Procedens. Tria quidem *nomina,* sed substantia una. Sicut enim ignis, candor et color tria quidem sunt *vocabula,* sed res una ... » [6].

[5] El influjo de los estoicos en la literatura patrística es un hecho indiscutible y por todos admitido, aunque todavía muy poco estudiado para la importancia que ha tenido en la historia (Véase STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* München 1933). San Isidoro hace de ellos, lo mismo que de las otras escuelas filosoficas, una semblanza poco halagüeña; todos ellos figuran entre los herejes (*Etym.* VIII 6, 9). También los cuenta entre ellos en el libro *de haeresibus* publicado por primera vez por VEGA O. S. A. Dice así de los estoicos: « Stoici dicunt equalia esse peccatorum omniá et penas pares; et, cum sint auctoritatis, animam tamen perire dixerunt ». (La edición aparece simultáneamente como Fasc. V de la colección *Scriptores Eclesiastici Hispano-latini et medii Aevi,* y como apéndice de *La Ciudad de Dios,* año 56, 1936). El honor que Isidoro les hace a los estoicos de citarles oficialmente como *autoridades,* es una distinción única en la literatura patrística y cristiana.

[6] *De differentiis rerum* § 3. Sobre la importancia que tuvo en la antigüedad la materia de las *differentiae* como parte de la Glosografía, véase SCHANZ, *Römische Literaturgesch.* VIII, IV 2, 261-263.

Lo extraño de la frase está en las expresiones *tria nomina, tria vocabula.* ¿Será que entre las divinas personas no hay más diferencia que una diferencia nominal? En este caso, prescindiendo del sentido inadmisible de la proposición, el ejemplo con que lo aclara, estaría mal escogido: el calor del fuego, su claridad y su color son tres propiedades realmente distintas entre sí.

Para San Isidoro el vocablo y el nombre son un signo natural de la cosa significada; un signo que no depende de un convenio libremente establecido por los hombres para declarar un objeto. Entre el signo y la cosa existe una relación objetiva, intrínseca y esencial. Tal había sido la teoría defendida por los filósofos estoicos y por los gramáticos de la escuela alejandrina. Los peripatéticos habían atacado esta doctrina, pero ella dominó entre los gramáticos por lo menos hasta San Isidoro. Así dice en las etimologías: « Non omnia nomina a veteribus secundum naturas imposita sunt, sed quaedam et secundum placitum » [7].

Volvamos a la frase de San Isidoro. La comparación que le sirve de base para explicar la distinción de Personas y la unidad de esencia en Dios, procede de la Escritura y es clásica en la teología patrística. Lo singular es el sesgo gramatical que Isidoro da a su explicación. La propiedad primaria del fuego es el calor; de él se origina el *candor,* la claridad; de la claridad y del calor procede el color; lo mismo, dice Isidoro, sucede en la divinidad. El nombre primario con que designamos la divinidad es el de *Padre;* el *nombre* del Padre da origen al *nombre* de Hijo y de los dos procede el del Espíritu que los une. He aquí al gramático y etimologista sumergido en la contemplación de la Trinidad en una forma algo chocante para nosotros por la acepción distinta que damos a los conceptos de vocablo y de nombre.

2. - Los nombres del Hijo de Dios

Del misterio de la Trinidad pasemos al del Verbo humanado. La misma objetividad y fuerza interna que en el párrafo precedente se atribuye a la *palabra* en la frase siguiente:

Iam vero *differentiae* vel *significationes nominum,* quae in Dei filio distinguuntur, plurimae sunt. Sed ex his quaedam sunt *naturalia* ad divinitatis eius excellentiam pertinentia; quaedam vero accidentia. Naturalia

[7] *Etym.* I 29, 2.

sunt: Deus, Omnipotens, Perfectus, Filius Dei, Verbum, Principium, Virtus, Sapientia, Imago, Splendor sive Figura, Brachium [8].

También aquí llama San Isidoro diferencia nominal a lo que nosotros llamaríamos atributo. Lo interesante es que entre los nombres naturales figuren apelaciones metafóricas como *Splendor* y *Brachium*. San Isidoro explica brevemente cada uno de los nombres enumerados en el mismo orden en que los ha colocado antes. El método es casi exclusivamente etimológico, al estilo con que explicaba Varrón los orígenes de las palabras latinas: « *Deus dicitur quia ex Deo genitus; Omnipotens ab Omnipotente; Perfectus a Perfecto. . .* ». Esto sucede de modo particular con la denominación *Brachium*.

Téngase presente que en la enumeración de los *nombres naturales* sólo incluyó la apelación de *Brachium*. En la explicación de los mismos nombres intercala el de *Dextera*: « *Dextera* propter effectum totius creaturae, quae per ipsum formata *est* » [9]. El estilo, como se ve, es el de las etimologías; pero el contenido es genuinamente cristiano; la efección de las criaturas por Dios no había sido enseñada por los filósofos paganos en esta forma que emplea San Isidoro.

Lo que sigue tiene parentesco mucho más estrecho con las ideas estoicas: « *Brachium* quia ab ipso omnia continentur » [10]. En nuestro modo de hablar, el brazo no es para contener las cosas; el brazo incluye la idea de fuerza activa, no la fuerza estática y pasiva del recipiente, que es lo que sirve para *contener* las cosas. Pero en la mentalidad isidoriana y patrística la explicación es mucho más natural: *continere* se acerca más a la acción de sostener que a la de *contener;* propiamente hablando es la fuerza de cohesión que Dios da a todo el firmamento y a las cosas en él contenidas para que formen lo que indica el nombre mismo de *firmamento*. Esa fuerza inmensa, infinita, está en el *brazo* de Dios; es el atributo de su Omnipotencia.

Este concepto del *continere,* lo incorporó a la literatura clásica el Estoicismo; el συνέχειν (= *continere*) es una de las palabras básicas de la cosmología y antropologia estoica. En él tiene

[8] *De diff. rer.* § 16.
[9] l. c. § 18.
[10] l. c. § 19.

también su significado pleno el nombre de Cristo que a continuación expone San Isidoro:

> *Virtus* pro eo, quod omnem potestatem Patris in semetipsum habeat, et omnem coeli terraeque creaturam gubernet, contineat atque regat [11].

El contenido doctrinal de estas sencillas palabras es de una profundidad y de una extensión que el lector no iniciado en la filosofía clásica difícilmente puede comprender. La *virtud* está vinculada a la potestad; la potestad incluye la fuerza física, la fuerza jurídica y la fortaleza moral; el *contineat* denota la fuerza física cohesiva del universo, que incluye — claro está — las energías psicofisiológicas y las de los espíritus puros; el *gubernet* presupone jurisdicción, fuerza jurídica, autoridad; el *regat* supone autoridad moral y todo el cortejo de las virtudes que dan ascendiente personal y prestancia intrínseca a una persona. Todo ello lo lleva Cristo, que en la economía de la Santa Trinidad asume la providencia de la creación entera.

Todo el dogma de la realeza de Cristo está concentrando en la sencillísima expresión de San Isidoro; con la particularidad, de que esa plenitud de la fe cristiana en el Hijo de Dios está vaciada en fórmulas precristianas por largos siglos discutidas y depuradas por la filosofía pagana; misión que especialmente cupo en suerte a los estoicos, célebres en la antigüedad por su doctrina sobre la providencia divina realizada por el *logos*.

Los nombres accidentales arriba enumerados comenzaban por el de *Agnus, Sacerdos*... Pero en la explicación que ellos da San Isidoro, se antepone el de *Mediator*, que, sin duda, forma grupo con los nombres accidentales y no con los naturales, cuya explicación precede inmediatamente.

El nombre de *Mediador* y los demás nombres que siguen tienen una nota común; y es que todos ellos se refieren a la providencia de Dios con el hombre; suponen, por lo tanto, le existencia del hombre, y son algo así como atributos temporales que se aplican a la segunda persona de la Santísima Trinidad. Las acciones que antes atribuyó a Cristo en cuanto Dios, aun cuando tengan por término el mundo y sus partes, eran acciones realizadas en cierto sentido desde toda la eternidad: en estas otras acciones correspondientes a los nombres accidentales, la entidad misma del

[11] l. c. § 19.

acto es temporal. Así sucede, por ejemplo, con el nombre de *Mediador*:

Mediator est, quia inter hominem et Deum medius est, habens in se substantiam utriusque naturae, humanae humilitatis formam et divinitatis excellentiam [12].

Advirtamos de paso que Cristo *medius inter hominem et Deum* corresponde a la idea de σύνδεσμος de Posidonio, que, según los estoicos, debía realizarse en el sabio, caso de que el sabio llegara a existir. Ese sabio ideal, al hablar del cual los estoicos no podían evitar cierto dejo de triste pesimismo, aparece en los autores cristianos en todo su esplendor y sublimado hasta lo infinito, en la persona de Jesucristo. Así sucede ya en San Pablo; y esta es en toda su plenitud la idea del σύνδεσμος en Nemesio de Emesa [13].

3. - De gradibus rerum

La excelencia divina, que San Isidoro acaba de atribuir a Cristo en cuanto Dios, no es un título arbitrario puesto al azar. Lo que nosotros llamamos *reinos de la naturaleza* llamaban los antiguos *gradus rerum* o *gradus naturae*. San Isidoro no podía menos de consagrar un capítulo a esta doctrina fundamental de la teología patrística, herencia, en parte, de la misma filosofía tradicional humana recogida con cariño y esmeradamente cultivada por la Estoa.

Dice así en las *differentiae rerum* [14]: « Gradus vel differentiae rerum sex sunt, id est: Non viventia, viventia, irrationabilia, rationabilia mortalia, inmortalia, novissimus Deus, qui est super omnia benedictus in saecula ».

Los estoicos se contentaban con los cuatro primeros grados; el cuarto incluía todos los racionales, hombres y dioses; de los hombres, los que llegaran en realidad a tener razón; pues no basta ser hombres para tenerla. El quinto y sexto grado son cristianos,

[12] l. c. § 21.

[13] Jaeger (*Nemesios von Emesa*, p. 102, Berlin 1914) atribuye a Posidonio la paternidad del concepto σύνδεσμος como a fuente en que se inspiró Nemesio.

[14] l. c. § 36.

como también lo es la frase honda con que San Isidoro termina la enumeración: «novissimus Deus, qui est *super omnia* benedictus in saecula». Sería desvirtuar esas palabras, el interpretarlas como un desahogo de la piedad del santo Obispo. Consideradas en el contexto tiene algo de sublime, precisamente por lo bien que cuadran con la teoría que va exponiendo. Los grados de la naturaleza tienen que quedar coronados por el ἡγεμονικόν de la naturaleza, concepto que Cicerón tradujo llamándolo el *principatus* y otros el *principale naturae*. San Isidoro no podía dejar mutilada su explicación, omitiendo ese *principatus naturae;* pero al expresar la idea, ésta brota transformada en sentimiento íntimo del alma, y así prorrumpe en las palabras «novissimus Deus, qui est *super omnia* benedictus in saecula».

Explicados los seis grados, termina San Isidoro diciendo:

> Sed haec quidem omnia, sicut gradibus crescunt, ita sibi qualitate naturae praecellunt. Nam arbor praefertur lapidi (el tercer grado, mejor que el cuarto), et pecus arbori, et homo pecori, angelus homini et Deus praeponitur angelis [15].

Se trata por consiguiente de seis grados *cualitativos,* en cuya cumbre se halla «id quod inmutabile et infinitum et simplex est: a quo omnis haec natura inspiratur, movetur, gubernatur et regitur, quod est Deus». Esta es la función, que ya en la filosofía estoica correspondía al *hegemonicón;* todas las cosas que cayeran en la misma especie del *hegemonicón* debían participar de él el ser, la vida y todas sus perfecciones.

Un gramático como San Isidoro no podía tratar de ese concepto sin entrar en la teoría filosófica a la que pertenecía. El *principale* y el *hegemonicón* son términos correlativos. *Principal* ¿ respecto de qué ? El sentido de la palabra queda en suspenso si no se conoce el término al que dice relación. Era, por lo tanto, obvio que tuviera que preguntarse por los seres inferiores que caen debajo de ese *principal* del universo, y por la dependencia que guardan respecto de él.

Los grados de la naturaleza están de hecho vinculados los unos a los otros con vínculos estrechísimos. El estudio de esas relaciones mutuas necesitaría más espacio que la extensión de un

[15] l. c. § 40.

artículo [16]. San Isidoro se vale de esa teoría para explicar la ascensión del alma a Dios. Dice así en las Sentencias:

Quibusdam gradibus intelligentiae per creaturam progreditur homo ad Creatorem, id est ab insensibilibus surgens ad insensibilia, a sensibilibus surgens ad rationabilia, a rationabilibus surgens ad Creatorem. Intelligibilia per se collaudant Deum; irationabilia et insensibilia non per se, sed per nos, dum ea considerantes, Deum laudamus [17].

La correlación intrínseca entre las cosas y los nombres que las significan, exige que a la jerarquía de los seres corresponda otra jerarquía de palabras; a los seres más nobles corresponderán palabras más distinguidas, a los seres inferiores palabras más viles. Así Cristo, al descender hasta la vileza de la carne, tuvo que aceptar también la bajeza de los nombres que a las cosas carnales corresponden:

Nec mirum si vilibus significationibus figuretur, qui usque ad nostrarum passionum seu carnis contumelias descendisse cognoscitur. Nam et Christus *agnus,* non pro natura sed pro innocentia; et *leo* pro fortitudine, non pro natura; et *serpens* pro morte et sapientia, non pro natura scribitur... Et haec omnia ideo per figuram Christus, quia nihil est horum ad proprietatem substantiae eius [18].

4. - El hombre. Su constitución y diversas edades

La tesis de los grados de la naturaleza encuentra también aplicación en la psicología isidoriana; en el hombre, como en ningún ser, no puede faltar el *hegemonicón,* al que esté subordinado cuanto al hombre pertenece:

Sicut praecellunt sibi corporei sensus diversitate locorum, ita sibimet virtute sentiendi praecellunt. Nam sicut praestantior est odoratus sapore et positione loci et sentiendi longinquitate, et sic auris odoratu; longius enim

[16] Para la teoría de la gradación de las cosas en la filosofía agustiniana véase Svoboda, K., *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources* pp. 106-109. Puede verse tambén el capítulo que a esta cuestión dedicamos en *Die Sozialphilosophie der Stoa* (Philologus Supp. 28. Heft 3) Leipzig 1936 pp. 17 sqq.

[17] *Sentent.* IV 3.

[18] l. c. V 6.

audimus quam odoramus; et sic oculi auribus, longius enim videmus quam audimus. Animus et loco et merito his universis sensibus superfertur. In arce enim capitis constitutus, quod illi corporaliter non attingunt, iste intellectualiter contuetur [19].

Nada de esto es original de San Isidoro; la literatura clásica, siguiendo a los estoicos, abunda en trozos análogos. Especialmente le ha servido aquí para inspirarse San Agustín (*Confes. 10, 8*). Pero no es San Isidoro el copista que entra a saco en el autor que tiene ante los ojos. Ni a Cicerón ni a San Agustín u otro autor se le puede atribuir la paternidad intelectual de los párrafos citados: lo mismo se diga del párrafo que a continuación añade San Isidoro:

Quemadmodum oculus, ita et animus cetera videt, sese non intuetur; aliarum enim rerum origines, species et magnitudines perspicit; de se autem tanta veri ignorantia inficitur, ut in his omnibus nihil incertius contempletur [20]. Homo, qui miraris altitudinem siderum et maris profunditatem, animi tui abyssum intra et mirare, si potes [21].

En la doctrina del *hegemonicón* y de sus aplicaciones hemos perdido de vista las diferencias gramaticales en que San Isidoro procura condensar sus enseñanzas. Pero la antropología no constituye ninguna excepción a este método. En las *diff. rerum*, después de haber explicado las diferencias que al hombre separan del ángel y de los animales irracionales, se fija expresamente en el hombre, y le aplica la etimología que encuentra en Lactancio y otros autores: « Homo dictus ab humo » [22].

Interesante es la explicación y la etimología que da de *vir* y *homo* en el capítulo siguiente [23]: « Inter virum et hominem quidam distinxerunt hoc interesse: quod vir utraque scientia praeditus eloquentiam cum sapientia retinet; homo loquacitate tantum naturae bestiis *praepollet* ».

La alusión al sexo débil es un tanto burlesca; el varón tiene elocuencia y sabiduría. La mujer, o quien se le parezca, tiene locuacidad (que no es lo mismo que elocuencia), y le falta la sabi-

[19] *Sentent.* I 13. 2, 4.
[20] l. c. § 4.
[21] l. c. § 5.
[22] *De differ. rer.*, 47.
[23] l. c. § 73.

duría. Pero obsérvese que San Isidoro no quiere hacer suyas estas etimologías:

« Virum autem dixerunt ἀπὸ τῆς ἀρετῆς id est a virtute ». Una verdadera algarabía de etimologías! Los gramáticos y filósofos griegos derivaban la virtud (ἀρετή) de ἄρρην (macho). Del mismo modo los latinos pudieron llamar de *vir, virtus.* Pero al traducir del griego al latín las nociones filosóficogramaticales, el traductor ha fusionado los dos pares de palabras en la forma indicada.

San Isidoro, enunciadas estas diferencias, las abandona como poco conformes con la fe evangélica: « Nos autem unum eundemque et virum et hominem nuncupamus. Iuxta quod et de Christo legitur, qui tam *Vir* in sanctis Scripturis, quam et etiam *Homo* vocatur ». También aquí aparecen la teología, la filosofía y la gramática en consorcio familiar y mutua colaboración.

La misma unión de filosofía y gramática le sirve para construir la interesante y peregrina teoría de las edades humanas, que, según parece, la recibe sin modificación alguna de filósofos anteriores. Según los estoicos, el niño, hasta la adolescencia, no tiene razón; está completamente equiparado a los animales, que sólo gozan de vida y de sensibilidad. Las manifestaciones de la vida humana van apareciendo gradualmente por semanas de años. Oigamos a San Isidoro:

> Inter infantiam et pueritiam et reliquas aetates, sapientes ita definierunt. Prima hominis aetas, infantia; secunda, pueritia; tertia, adolescentia; quarta, iuventus; quinta, senectus; sexta, senium. Duae primae aetates singulis annorum terminantur hebdomadis, propter simplicem vitam. Nam infantia septimo anno finitur; quartodecimo, pueritia. Dehinc sequens adolescentia duabus constat hebdomadis propter intellectum et actionem... Post haec succedens iuventus tribus hebdomadis permanet propter tria illa, intellectum et actionem corporisque virtutem... Porro senectus quatuor hebdomadibus (*desde los 50 años hasta los 78*) completur, propter accedentem illis tribus animi et corporis gravitatem... Ultimo vero senium nullo certo annorum tempore definitur, sed solo naturae fine concluditur [24].

Es notable este empeño en atribubir a la vejez (*senectus*) las perfecciones que había dado a la virilidad y otras más. Del *senium* omite discretamente el juzgar si tiene o no tiene perfecciones. Los autores a quienes San Isidoro atribuye esta doctrina, son los *sapientes;* esos sabios no podían ser sino los estoicos, célebres en

[24] *De differ. rer.,* §§ 73-76.

la historia de la filosofía por las perfecciones maravillosas y paradojales que acumulaban sobre su sabio ideal. El comienzo de este libro hace pensar en el estoico Catón. Dice San Isidoro que fué Catón el primero en componer un libro parecido al que él trata de escribir.

Los mismos *sabios* dirigen a San Isidoro en las etimologías que da sobre cada una de las edades, acomodándolas al carácter principal que distingue unas de otras:

> Inter infantem et puerum quidam ex sapientibus distinxerunt: *infans,* inquiunt, dicitur, qui nondum fari potest. *Puer* autem a *puritate* vocatus, quasi purus sive quia nondum lanuginem floremque genarum inducunt. Puella autem a parvitate vocata, quasi pulla... [25].

Las etimologías siguientes delatan ya las tendencias moralizadoras de los *sabios*: « Virago quod a viro sumpta sit vel quod sit masculini vigoris » [26]. Con esto hay base suficiente para inculcar a la joven sus deberes fundamentales de entereza por una parte, y por otra, de sumisión al sexo fuerte:

> Iam vero mediae aetatis proprie dicuntur *vir* et *mulier.* Vir itaque nuncupatus, ut ait Lactantius, quia maior in eo vis sit quam in feminis, et hinc *virtus* nomen accepit. Item *mulier* a mollitie dicta, inmutata et detracta littera, quasi *mollier* [27].

La última etimología resulta algo escabrosa para un moralista cristiano: si la naturaleza de la mujer es ser muelle y lasciva por esencia ¿cómo exhortarla eficazmente a la práctica de la virtud ? San Isidoro enmienda o subsana la etimología dada por Lactancio y autores en que él se inspira, con una interpretación más adecuada a la moral cristiana:

> Sed ideo viris plus roboris datum est, ut facilius ad patientiam coniugalem feminae cogerentur. *Mulier* autem non pro corruptela integritatis, sed pro sola maturitate aetatis *mulier* nominatur: sicut et *vir* pro sola virilitate, etiam si ab opere femineae admixtionis habeatur immunis [28].

El rasgo fundamental de la mujer es de este modo la madurez, no la molicie. La madurez supone blandura, pero no la blandura

[25] *De differ. rer.* § 78. 79.
[26] l. c. § 80.
[27] l. c. § 82.
[28] l. c. § 83.

libidinosa de la molicie. La *maturitas aetatis*, con su ligera alusión a la madurez de las frutas y la expresa mención de la edad adulta, es principio magnífico para que la mujer trate de ser fecunda y perfecta como madre; y, como mujer, madura en toda clase de virtudes, ya en la vida matrimonial, ya en el estado de viudez o de virginidad.

El aspecto de la fecundidad lo recalca más en el complejo de etimologías *mater, matrona, matrix;* pero con la circunstancia particular de que para explicarla recurre a uno de los conceptos más centrales, más discutidos y menos entendidos de la cosmología estoica, que es el concepto de *corporare*: « Matrix... (semen) confotum corporat, corporatum in membra distinguit » [29]. Mas ¿cómo ha podido salvar el etimologista la distancia enorme que hay entre las palabras *matrix* y *corporare* para establecer entre ellas el estrecho parentesco de una derivación etimológica? Entre *matrix* y *corporare* no hay analogía gramatical directa. El etimologista ha tenido que recurrir al griego; mejor dicho, en el gramático filosofante del helenismo ha encontrado una solución falsa etimológicamente, pero satisfactoria para sus tendencias filosóficas. Las palabras μήτρα, μήτηρ, μάτηρ y μάττειν forman un grupo de cierta semejanza: ahora bien μάττειν lo empleó el estoico helenista en el sentido de *formar*, significación que empalma sin violencia con el *corporare*. He aquí de nuevo las etimologías como auxiliares de la cosmología y de lo que podríamos llamar metafísica humana de la Estoa.

Respecto a *corpus*, San Isidoro dispone de otra etimología más apta para consideraciones de orden moral, aunque siempre en contacto con las doctrinas cosmológicas. En las etimologías deriva el *corpus de corruptum* [30]. En las diferencias le opone el alma diciendo: « at contra corpus est substantia visibilis atque mobilis, mortalis, habens semen ex vitio et ex terrena faece materiam » [31]. Magnífica etimología para la vida monacal! ¿Qué más les hacía falta para descargar sobre el cuerpo infelíz el santo aborrecimiento que habían concebido del mundo y del pecado!

29 *Etym.* 11, 1, 136.
30 *Etym.* XI, I 14.
31 *Diff. rer.* § 92.

5. - Estética y moral

Las etimologías no son ocurrencias tan inofensivas, como a primera vista pudiera creerse. Con ellas puede el filósofo remover la filosofía en sus más hondos cimientos y orientarla en la dirección que mejor le parezca. El moralista tiene también en ellas un arma terrible para dominar con mano férrea al mundano y al monje, al varón y la mujer.

Añadamos un par de etimologías para ver cómo con ellas podía el pedagogo trabajar en la formación interna del hombre, en su mentalidad ética y cultural.

La diferencia entre los conceptos *decor, pulchrum* y *aptum* le sirve a San Isidoro para cerrar con broche de oro el capítulo sobre el mundo de su libro de las sentencias, reconstruyendo al mismo tiempo una preciosa teoría sobre lo bello. Dice así en el citado capitulo:

> Decor elementorum omnium in *pulchro* et *apto* consistit: sed *pulchrum* ei, quod per se ipsum est pulchrum; ut homo ex anima et membris omnibus constans. Aptum vero est, ut vestimentum et victus. Ideoque hominem dici pulchrum ad se; quia non vestimento et victui est homo necessarius, sed ista homini: ideo autem illa apta quia non sibi, sicut homo, pulchra, aut ad se, sed ad aliud; id est, ad hominem accommodata, non sibimet necessaria. Hoc et de ceteris elementorum naturis dicendum est [32].

El ejemplo aducido por San Isidoro y el sesgo todo de la explicación encajan perfectamente en la loctrina de la subordinación mutua de los grados de la naturaleza. Pero esa subordinación mutua implica la formación previa de los seres que se subordinan o coordinan. En el adaptarse consiste esa subordinación. La formación previa de los seres es eso *bello* que forma el núcleo de cada individuación. Las fuerzas que intervienen así en la formación de ese núcleo individual como en la adaptación mutua, tienen todas el mismo origen, que es Dios. Y Dios ha puesto al hombre en la cima de los seres creados.

Pero en el pasaje isidoriano hay otra huella que nos permite identificar mejor el origen de esta teoría y de este modo observar la unidad orgánica y profunda de la filosofía en que se educó San Isidoro: es el concepto « necessarius ». La necesidad universal de las cosas como base de la estética; más aún, de la moral y de la

[32] *Sent.* I, VIII 18.

sociología. Para nosotros lo *necesario* es símbolo de imperfección ontológica, psicológica y social. Para San Isidoro, no; y tampoco para los filósofos estoicos que defendieron la doctrina de la *necesidad* universal, del *fatum,* contra las embestidas de los peripatéticos. Precisamente en esta cuestión arreciaban éstos el ataque contra la filosofía rival, vengándose así del daño que en otras cuestiones les hacían los discípulos de Zenón.

Ni los estoicos ni San Agustín ni San Isidoro vieron incompatibilidad entre los designios immutables de la Providencia y la libertad humana. Esa fuerza inviolable que Dios imprime al curso de las cosas es la base de la belleza universal del mundo y adquiere especial realce precisamente con la libertad de los hombres y de los ángeles, que es reflejo de la misma libertad divina.

Tal es el sentido interno que encierran las frases empleadas por San Isidoro: en su forma externa, mejor dicho, en su estructura filosófica, concuerdan perfectamente con las doctrinas formuladas por los estoicos; a ellos hace alusión directa o indirecta el verbo *dici,* que ha empleado en infinitivo. Pero el doctor de la Iglesia penetra en las fórmulas más que sus predecesores; el contenido de ellas se transforma de especulación en vida. Por eso termina el capítulo diciendo: « Cuncta, quae sunt et facta sunt, mira valde sunt, sed consuetudine viluerunt. Ideoque sic divina scrutare opera, ut semper ea cogites inmensa » [33]. Es la voz de alarma dada por un pastor de almas santo y vigilante contra la rutina de los sentidos, que sin un esfuerzo interno positivo, llegan a dominar la vida del alma haciéndola material y rastrera.

Las fuerzas que intervienen en ese decoro integral, son unas internas y otras externas, a pesar de su común origen. Su equilibrio constituye la hermosura ontológica y moral del universo y de sus partes integrantes. La ruptura de ese equilibrio tiene por causa la debilidad del núcleo dinámico que forma cada individuo, y se llama *afecto* o *perturbación* del ánimo; en lenguaje cristiano es el pecado así mortal como venial.

San Isidoro toma de San Jerónimo y transmite una bellísima explicación del mecanismo de esa ruptura del equilibrio; San Jerónimo a su vez tomó de los filósofos los nombres de ἀπάθεια y ἀταραξία. El acto contrario a la ἀπάθεια es el πάθος, la *passio,* como la llama San Jerónimo. Pero el afecto no destruye en un

[33] l. c. p. 19.

solo momento, por los menos no siempre, la realidad íntima del alma y de las fuerzas nobilísimas que la constituyen. Hay una fase previa en que el núcleo de las energías anímicas empieza a desmoronarse; es la *propassio,* que dice San Jerónimo y con él San Isidoro; es el pecado venial, que se diría en la terminología teológica actual. San Isidoro expresa así la diferencia de ambas palabras (notemos que se trata de diferencias de *palabras*, es decir, de cosas incorporales, según las clasificaciones estoicas):

> Inter passionem et propassionem, Hieronymus in Matthaeum distinguit dicens: quod passio reputatur in culpa; propassio, licet culpam habeat, tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est: si vero consenserit et de cogitatione adfectum fecerit (sicut scriptum est de David: *Transierunt in adfectum cordis,* Ps. 72), de propassione transit ad passionem et huic non voluntas deest sed occasio [34].

Entre el texto de San Isidoro y el original de San Jerónimo no hay más divergencias que dos omisiones de San Isidoro. En San Jerónimo unos códices leen: «propassio, licet *initii* culpam habeat, tamen non tenetur in crimine». Otros, en vez de *initii*, leen *vitii.* San Isidoro, o el copista del códice que usaba, debió encontrar la lectura borrosa y omitió la palabra discutida. El contexto parece pedir *initii,* pues en la propasión hay una culpa o un vicio inicial no completo. El *vitii* no añadiría nada al sentido de la frase, pues ya la *culpa* implica la noción y la existencia del vicio. La esencia de la *propassio* está en su facilidad de *remisión;* es decir, en que, por ser ligera la adhesión al objeto ilícito, pueden romperse los tenues vínculos contraídos y volver (*remitti*) a su posición primera.

Además, San Jerónimo incluía los términos griegos que corresponden a *passio* y *propassio,* que son πάθος y προπάθεια. Esto indica que la contraposición de ambos términos científicos era corriente en la literatura [35]. Por lo que a προπάσχειν afecta, no estará de más advertir el cambio de significación que adquirió en el helenismo, es decir, en la época en que la filosofía estoica hizo sentir su influjo en la gramática y en la moral corriente. προπάσχειν se encuentra en los clásicos antiguos, en el sentido material de *padecer antes.* Sólo en PLUTARCO y en PLOTINO lo encontramos en el sentido que corresponde a las frases de San Jerónimo.

[34] *De diff. verb.* 431.

[35] Véase en ML 26, 28. 29 el texto de SAN JERÓNIMO.

PLUTARCO dice hablando de las naves que « todo lo que está caliente o tibio está siempre más dispuesto al cambio y ha *sufrido antes* de perder la cualidad προπέπονθεν ἀνέσει τῆς ποιότητος (= propassum est ante remissionem qualitatis) » [36]; en cambio, el frío parece dar consistencia a la cualidad. La remisión o aflojamiento de la cualidad y la consistencia de la misma, son dos conceptos de indudable procedencia estoica. PLOTINO habla de que el aire no es objeto de ningún προπάσχειν en el mecanismo de la visión; expresión no menos emparentada que la de Plutarco con la terminología estoica [37].

La doctrina isidoriana del párrafo analizado habría que completarla con la que él mismo da sobre la fornicación en las *differentiae rerum*, 163. La *propensio*, de la que habla, sería equivalente al tercer género de fornicación: « Tertio, dum *intentione* (intensidad) turpis cogitationis, nocturna quisque illusione polluitur ».

Una sencilla etimología le ha servido a San Isidoro para fijar sobre ella una norma discriminativa sólida y discreta entre el pecado mortal y el pecado venial; el contenido dogmático corresponde perfectamente a las enseñanzas evangélicas; el ropaje filosófico está tomado de las fórmulas estoicas, que al pasar al cristianismo adquieren un vigor y una pureza de ideales en que los filósofos precristianos no pudieron pensar.

Mutabilis est anima, non localiter sed temporaliter, suis adfectionibus. Corpus autem et loco et tempore mutabile est, quia et tempore mutatur et loco variatur. Quod est ad corpus mutatio locorum, hoc est ad animam mutabilitas cogitationum. Quae varietas malae motionis tunc menti inhaesit quando ab aeternorum contemplatione primus homo recedens, in illo stare noluit, a quo male recessit; et iusta damnatione inconstans per rerum varietatem defluxit [38].

Y San Isidoro añade al final del capítulo: « Multum ex sua natura splendorem possidet anima, sed fuscatur commixtione carnis » [39]. Explicación magnífica que puede figurar en los trozos filosóficos más hondamente sentidos de la psicología cristiana; sin querer recuerda los sentimientos más bellos de San Agustín. El culto de la Verdad inmutable y suprema, de la Verdad que nada

[36] *Quaest. Conv. V 1; Moralia 2, 275 A.*
[37] Cfr. PLOTINO, *Enéada* 4, 5, 2 § 10.
[38] *Sentent.* I 12, 6.
[39] l. c. § 7.

tiene que ver con la variabilidad de las cosas terrenas, es el ideal que condensa la vida toda de San Agustín y de San Isidoro.

Esa supremacía de la Verdad está expresada en una frase inmortal de las sentencias isidorianas, frase impregnada de sentimiento profundo por la mala conducta de los que debieran ser espejos de moralidad por su adhesión a Cristo; pero frase de quien — aun a pesar de todas las prevaricaciones morales — se resigna a considerar como cristianos a cuantos conserven íntegra la fe. Dice así: « Sancta ecclesia catholica, sicut male viventes tolerat, ita male credentes a se repellit » [40].

6. - La etimología de la ley

La noción de ley formulada y trasmitida por San Isidoro es uno de los conceptos más fecundos de la historia; al ser incluída en las DECRETALES tenía que ser necesariamente comentada por todos los juristas y moralistas: San Isidoro es uno de los autores principales que STO. TOMÁS maneja en sus disputaciones sobre la ley. Entrado ya el siglo XVII todavía SUÁREZ [41] dedica un capítulo entero a comentar las condiciones que San Isidoro exige de una ley para que tenga fuerza de tal.

Todo el libro quinto de las Etimologías lo dedica San Isidoro a la ley y a la cronología. En el primer capítulo recorre los nombres de los grandes legisladores, comenzando desde MOISÉS y terminando con el CODEX THEODOSIANUS. El capítulo segundo es una soberbia portada al tratado de las leyes. San Isidoro adopta el sistema de definir por antítesis simétricas. Los dos párrafos que constituyen dicho capítulo son como sigue:

Caput II. De legibus divinis et humanis

1. - Omnes autem leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae, natura; humanae moribus constant. Ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent.

2. - Fas lex divina est: ius, lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est.

El *fas* corresponde a la *necessitas,* al *logos* universal, llamado también *heimarmene* y *hado*. El respeto que ese *fas* merece y exige, es absoluto y sagrado: la naturaleza, así la increada de Dios como la creada de los demás seres, nos obliga a acatar esa norma su-

[40] *Sentent.* I 16, 3.

[41] SUÁREZ, F., *de legibus* I 9.

prema de las acciones con la sumisión completa de nuestro ser; esa norma se eleva sobre las leyes de los hombres, como se eleva el cielo sobre la tierra, con la distancia inconmensurable que hay entre Dios y la creación.

Las leyes humanas son respetables, pero sólo con un respeto relativo, que no impide el que las controlemos con la razón. Prueba de ello es que en los diversos países y tiempos están vigentes leyes contradictorias las unas a las otras. Para illustrar la diferencia que existe entre el *fas* inmutable y las leyes humanas, escoge San Isidoro el ejemplo del atravesar campos ajenos, como representativo del derecho de propiedad. Los filósofos aristotélicos, los de la Estoa Media, CICERÓN y otros muchos admitían el derecho de propiedad precisa y únicamente en virtud de la costumbre y de los intereses creados. Los estoicos antiguos y los Santos Padres negaban que el tal derecho se fundara en la ley natural; lo admitían sólo en virtud del derecho consuetudinario. Esta doctrina sigue San Isidoro a imitación de San AMBROSIO y de San AGUSTÍN.

Lo interesante y altamente significativo es que para San Isidoro las leyes humanas tienen por defecto esencial su variabilidad. Al justificar y explicar la evolución continua de la legislación humana, se da por motivo de este hecho la *defectibilidad intrínseca* de sus leyes [42]; San Isidoro no hubiera admitido esta razón. La defectibilidad supone una fase inicial en que la ley tiene un valor positivo intrínseco, aunque sólo temporal. La variabilidad intrínseca, en cambio, denota falta de valor intrínseco y real. El bien en cuanto tal supone inmutabilidad; por eso, según San Isidoro, Dios es Bien supremo porque es Bien inmutable; los demás seres son tanto más perfectos o imperfectos cuanto más se asemejen o se diferencien de esa inmutabilidad divina. Así pues, las leyes humanas llevan en su misma esencia esa imperfección desde el momento mismo en que son promulgadas, sin aguardar a que, ajadas por el tiempo y el uso o desuso, comiencen a ser inservibles para la sociedad.

Las nociones contenidas en el capítulo tercero se desarrollan también en una forma antitética. Son como sigue:

Caput III. - Quid differant inter se *ius, leges* et *mores*.

Ius generale nomen est, *lex* autem iuris est species. *Ius* autem dictum, quia iustum.

[42] Cfr. KELLER, H., *Wandlungen und Maengel Kirchlicher Gesetze* pp. 20 sqq. (en *Analecta Gregoriana* vol. VIII, Roma 1935).

Omne autem *ius legibus* et moribus constat. *Lex* est constitutio scripta. *Mos* est vetustate probata consuetudo. Nam *lex* a legendo vocata, quia scripta est. *Mos* autem longa consuetudo est de moribus tracta tantummodo.

Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex. Nec differt, scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat.

Porro si ratione lex consistat lex erit omne iam, quod ratione constiterit; dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat.. Vocata autem consuetudo quia in communi est usu.

Diríase que San Isidoro quiso grabar en estilo lapidario monumental los principios inmutables de la jurisprudencia. La expresión es en estas líneas clara, vigorosa, sublime, como algo que quiere librarse de los vaivenes de las cosas terrenales.

El derecho humano se divide en ley y costumbre (*mos*). Ambos tienen sus raíces en la *consuetudo*. La costumbre (*mos*) se transforma en *lex* cuando ésta ofrece lagunas o defectos que subsanar. Que el *ius* sea escrito o no, poco importa; en todo caso debe acomodarse a las exigencias de la razón.

Esta última condición no la hubieran aceptado sin reservas ni ARITÓTELES ni CICERÓN; para ellos, lo mismo que para PLATÓN, la costumbre tiene en sí misma fuerza de ley, sólo con la condición de que no se oponga al bien del estado. Para San Isidoro, la ley — dígase otro tanto de la costumbre — debe acomodarse a normas superiores y divinas.

Las condiciones que tiene que reunir la ley son tres. Las expone San Isidoro en gradación descendente:

1°) *religioni congruat*: Es corolario evidente de lo anteriormente expuesto. La *religio* es aquí lo mismo que *fas*, y todo derecho humano debe estarle subordinado.

2°) *quod disciplinae conveniat*: Aquí entran los valores humanos y culturales que la legislación debe procurar y fomentar; son los intereses humanos de orden universal, que corresponden a la ley natural, al derecho de gentes etc.

3°) *quod saluti proficiat*: En último lugar entran los bienes materiales, los intereses utilitaristas individuales.

San Isidoro termina con la etimología de la *consuetudo*: « Vocata autem consuetudo (de *con- usuescere*) *quia in communi usu est* ».

Más tarde, en el capítulo 21, enumera San Isidoro las cualidades que debe poseer la ley diciendo:

Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo sed pro communi civium utilitate conscripta.

Arévalo hace notar, y con razón, el comentario egregio que este trozo isidoriano inspiró a Suárez, (*de legibus* I 9). Así Suárez como Santo Tomás explican la correspondencia que existe entre este párrafo y el párrafo 4 del capítulo 2 (cfr. Sto. Tomás 1, 2, q. 95, art. 3).

7. - ¿Fué San Isidoro un compilador?

Aclaremos este concepto cuya mala inteligencia puede afectar perniciosamente al problema isidoriano. Compilar es en un autor lo opuesto a la originalidad e independencia: en su significación más extrema significa copiar trozos de distintos obras: en una acepción más mitigada puede aplicarse a la labor de resumir y extractar. En todo caso se opone la labor compilatoria a la labor de asimilación; al que se asimila una doctrina o un sistema, y lo expone tal como se lo ha asimilado, nunca se le puede llamar compilador.

Según los datos obtenidos en los párrafos precedentes, la obra isidoriana no es ninguna compilación, por ser doctrina que forma un sistema cerrado y perfectamente asimilado por su autor; pero la cautela más elemental nos obliga a suspender el juicio en cuestión tan importante hasta confrontar nuestros resultados con los juicios emitidos por otros investigadores.

La enciclopedia de Pauly-Wissowa [43] ha dado cabida a tres articulos de las plumas más autorizadas en esta cuestión, que son las de Schenk, Schmekel y Philipp. Schenk ataca la tesis de Schmekel, éste la de Philipp y Philipp las dos anteriores. Los tres especialistas aprecian, como buenos filólogos, el gran servicio prestado por San Isidoro a la cultura europea, pero difieren entre sí radicalmente al fijar el método de trabajo que siguió San Isidoro.

Schmekel no hace más que resumir las conclusiones, a las

[43] *Real Encyclopädie Pauly-Wissowa* s. v. Isidoros von Sevilla.

que había llegado en su conocida obra *Isidor von Sevilla* (Berlin 1914). En dicha obra, un concienzudo análisis de las obras de San Isidoro — especialmente las etimologías — le conduce primero a la tesis defendida por MOMMSEN y después a las conclusiones defendidas por REIFFERSCHEID, editor de Suetonio, aunque por diversos motivos. Mommsen había sostenido que Isidoro no dependía ni de Higno, ni de Solino, ni de otros autores conocidos sino de un IGNOTUS, al que Isidoro seguía fielmente. Reifferscheid avanzó un paso más diciendo que ese Ignotus eran los *Prata* de SUETONIO. La argumentación de Schmekel para probar que Isidoro no depende ni de HIGINO, ni de COLUMELA, ni de SOLINO, ni de SERVIO LACTANCIO o AGUSTÍN es contundente. Su raciocinio se desarrollo siempre en la forma siguiente: Isidoro tiene a veces más y a veces menos elementos que el autor de quien parece copiar; nunca coincide con él; luego no le copia. Tiene que depender de algún otro autor desconocido.

Las pruebas que Schmekel aduce para atribuir a Suetonio las ideas y disposición de San Isidoro son meras conjeturas y no pueden tener consistencia mientras no tengamos mayor noticia sobre los *Prata* de Suetonio.

La tesis Mommsen - Reifferscheid - Schmekel estuvo en boga un tiempo, pero no tardó en hallar contradictores. A. SCHENK[44] atacó la tesis de Reifferscheid, como en el artículo citado ataca la de Schmekel. H. PHILIPP se opuso también a la tesis de Suetonio en *Quellen und Forschungen zur alten Gesch. und Geogr.* (Heft 25, 1912) y más tarde en el artículo citado. Lo mismo P. WESSNER *Isidor und Sueton* (Hermes 52, 1917); FUNAIOLI en la enciclopedia Pauly-Wissova (v. Suetonius, p. 631 sqq.); SCHANZ-HOSIUS-KRUGER *Romische Literaturgesch.* VIII, 3 (ed. 3) p. 64; M. MANITIUS *Geschichte der lat. Literatur in Mittelalter* p. 55.

Según SCHENK, el carácter predominante de las citas isidorianas es la arbitrariedad; y esta arbitrariedad de las citas es incompatible con la identidad fundamental entre las etimologías de Isidoro y los *Prata* de Suetonio.

PHILIPP no admite esta arbitrariedad de Isidoro en el citar. La prueba es que en diversos parajes de diversos libros reproduce las mismas citas: compárese *etym.* XIV 22-3 y *de nat. rer.* 47, 2 con Agustín *de civit. Dei* XVI, 17. Las citas se diferencian solamente en su extensión. Philipp se inclina a una teoría que destruye

[44] *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus,* Iena 1909.

por su base la teoría de Schmekel y la de Schenk; según él hay que aceptar la teoría de que S. Isidoro tenía un gran fichero, que aprovechaba según las circunstancias.

Otro argumento expone Schmekel y es el siguiente: Si San Isidoro es autor del orden y disposición que da a sus tratados, es el organizador más genial de la ciencia que ha existido [45].

Admiramos las cualidades de San Isidoro, pero no nos atreveríamos a decir tanto. Quien esté familiarizado a los tópicos de la Estoa, p. ej. en VARRÓN, sabe perfectamente el esfuerzo enorme que en aquella escuela se hacía en orden a clasificaciones. SAN AGUSTÍN estaba también muy avezado a ellas. San Isidoro era un verdadero especialista. El que lo fuera, no impide que pusiera en su trabajo una cantidad grande de métodos y puntos de vista propios y personales; pero sabiendo que era un especialista formado en una escuela orientada en este sentido, no podemos determinar el grado de genialidad a que llegó.

Debemos añadir que el plan general que Schmekel atribuye a San Isidoro, harmoniza perfectamente con la ideología isidoriana sobre la mutua subordinación y correlación de los seres que integran el mundo.

PHILIPP establece el principio crítico de que sólo podemos fijar con certeza una fuente de Isidoro cuando los párrafos citados coinciden al pie de la letra con su original. Principio, al parecer demasiado exigente, pero que en Isidoro está justificado por dos motivos: primero, por que todas las tentativas de fijar un autor del que dependa Isidoro pueden darse por fracasadas; segundo, por que contradicen a lo que San Isidoro mismo dice de su modo de redactar las etimologías [46].

Las teorías, como se ve, se destruyen las unas a las otras: todas ellas dan como postulado el carácter compilatorio de San Isidoro, pero al explicar el cómo se verificó el trabajo de compilación, no hay posibilidad de determinarlo.

A nuestro juicio, hay que comenzar por examinar los testimonios del propio autor San Isidoro, y el de San Braulio, que es el testigo más autorizado para la literatura isidoriana. El testimonio de San Isidoro y de San Braulio sólo puede ser recusado cuando con argumentos claros y evidentes nos conste su inexactitud o falsía.

[45] *Isidor v. Sevilla* p. 55.

[46] l. c. pp. 2 sq.

De sus etimologías dice San Isidoro que las ha recogido *ex veteris lectionis recordatione* y que las ha *anotado* (= clasificado) « in quibusdam locis stilo maiorum ». El adnotare *in quibusdam locis* es sin duda el agrupar la materia, como lo hacía Varrón en obras análogas, como lo hacía Suetonio mismo. El *stilus maiorum* consiste en esto, y no en la fraseología, como lo indica Philipp en el artículo citado.

La obra es, por tanto, fruto

1° de lectura
2° de selección
3° de agrupación.

¿ Qué argumentos se han aducido para desvirtuar este testimonio de Isidoro? El que indica Philipp, de la semejanza de diversos pasajes, no sólo no prueba la falsedad del testimonio isidoriano sino que lo confirma; sobre todo, si era fundada la fama que gozaba entre sus contemporáneos, de poseer una memoria prodigiosa [47].

Al testimonio de San Isidoro añadamos el de su gran admirador San Braulio como autoridad de primer orden en cuestiones isidorianas: a ello nos mueven además de las razones obvias que inspira la lectura del epistolario de San Isidoro, el juicio acertado que da San Braulio del libro. *de haeresibus* que citamos arribba [48]. Dice así de él en el elogio de San Isidoro [49] « De haeresibus librum unum, in quo maiorum secutus exempla, brevitate, qua potuit, diffusa collegit ».

Es de notar que San Isidoro en el libro *de haeresibus* no da ninguna referencia sobre las fuentes que maneja. Se ve que a San Braulio no le hacían falta indicaciones de ese género, por conocer perfectamente la literatura que manejaba San Isidoro; en esto fundamos la autoridad especial de San Braulio, en que es juez

[47] No queremos con esto decir que todas sus citas las hacía de memoria: ésta puede servir a un autor no sólo para recordar frases al pie de la letra, sino también para recordar dónde las ha escrito en las obras propias. A este propósito son interesantes las observaciones de Schmekel, según el cual, San Isidoro copiaría su original al pie de la letra en las definiciones y los trozos que más le interesan (*Isidor v. Sevilla* p. 28); es decir, que Schmekel sospecha más labor de papeleteo y tijera allí donde la memoria del autor se había fijado de un modo especial, como son las definiciones.

[48] cfr. p. 38.

[49] cfr. Arévalo, *Isidoriana*, I. 9.

competente para juzgar de los méritos literarios de su admirado maestro.

El libro *de haeresibus* ofrece la ventaja de que conocemas las fuentes manejadas por San Isidoro. Resume brevísimamente unas veces a San Agustín [50] y a San Jerónimo [51]. A pesar de este carácter esencialmente sinóptico, San Isidoro pone su huella personal indeleble en el opúsculo. Toda la introducción, relativamente muy extensa, es completamente personal de él. El orden en que enumera las herejías es también propio. Como caso particular nos podemos fijar en el folio del *códice escurialense* (del s. VII) que el editor lo reproduce fotográficamente. En él se nombra dos veces a los Ebionitas: la primera vez a continuación de los Carpocracianos: el párrafo dedicado a estos herejes deja en blanco casi toda una línea: el copista deja un hueco de unas cinco letras y escribe en la misma línea: « Hoc et ebionte et thedotiani secuntur ». El doble error del copista y la manera de insertar la frase, hacen sospechar que el copista leyó en el arquetipo una nota marginal de difícil lectura. Después de unas líneas dedicadas a los Corintianos y a los Nazareos, dice: « ebionite xpm. hominem dicunt et carnaliter legem accipiunt ». En las etimologías (VIII, V 36) añadia: « Ebionitae ab Ebione dicti, sive a paupertate ». Esta etimología no la encontramos en ningún otro pasaje patrístico, lo cual demuestra que San Isidoro la puso por sí mismo, por el empeño que en aquella obra tenía de enseñar etimologizando: en el libro *de haeresibus* suprime la etimologia, no por ignorarla, sino por parecerle superflua. Mas volvamos al obispo de Zaragoza, discípulo predilecto de San Isidoro.

San Braulio nos da una referencia con la cual podemos dar un primer paso para determinar la génesis de las etimologías. Con toda serie de razones estimulaba el obispo de Zaragoza a San Isidoro a que concluyera su obra de las etimologías; exhortación extraña, si se trataba de hacer una nueva compilación (cfr. ep. 12.) Por grande que sea la decadencia de las letras, una compilación no se pide a un escritor que se reputa como talento superior, sino

[50] *De haeresibus,* ML 42, 21 sq.

[51] *Indiculus* S. Hieronimi *de haeresibus Iudaeorum,* publicado por Arévalo. t. III 5, 20 no en la *Isidoriana,* como indica el prólogo de la edición *de haeresibus* (p. 6); tampoco se encuentra entre las obras de San Jerónimo, como pudiera colegirse del modo come se le cita en las notas marginales de la misma edición.

a amanuenses y ayudas: de tratarse de una compilación, tiene razón Philipp y otros autores al pensar que probablemente se la harían a San Isidoro sus monjes, sus amanuenses.

Pasaban los años, pero la gran obra isidoriana no se publicaba, con temores harto fundados por parte de Braulio, de que la muerte cortara en flor la empresa comenzada. Con todo, la pluma de Isidoro no descansaba: las etimologías iban adelantando, y admiradores del gran escritor se apresuraban a copiar la obra en estado imperfecto: las copias las denomina Braulio *libros detruncatos et corrosos* (ep. 12, 10). El contexto es como sigue: « Ergo et hoc notesco, libros etymologiarum, quos a te domino meo posco, etsi detruncatos corrososque iam a multis haberi ». ¿Qué quieren decir esas palabras *detruncatos corrososque?* La única acepción probable es que los copistas habían transcrito cuadernos sueltos aún no ordenados y cuadernos en los que aún había lagunas que rellenar. Por eso añade San Braulio: « inde rogo ut eos mihi trascriptos integros, emendatos et bene coaptatos digneris mittere » (ep. 12, 11).

Pero no fué así: tardaron muchos años y mediaron muchas cartas antes que Braulio poseyera el tesoro tan codiciado: en la misma carta le dice a Isidoro:

Septimum, ni fallor, annum tempora gyrant, ex quo me memini libros a te conditos *originum* postulasse, et vario diversoque modo praesentem vos me frustratum esse, et absenti nihil inde vos rescripsisse, sed subtili dilatione modo necdum esse perfectos, modo necdum scriptos, modo meas literas intercidisse, aliaque multa opponentes, ad hanc usque diem pervenimus et sine petitionis effectu manemus (ep. 12, 2).

Estos episodios declaran sobradamente que la gestación de las etimologías fué lenta y trabajosa, como la de toda obra grande. Pero añadamos un dato más: San Isidoro se cansa en el trabajo hasta el punto de que al fin lo envía a Braulio sin acabarlo, sin los últimos requisitos editoriales, como p. ej. la división de la obra en libros. El estado psíquico de San Isidoro ante su obra no es el de un compilador sino el de un autor que extenuado por un esfuerzo gigantesco, al fin confía los últimos perfiles de su trabajo a un discípulo y amigo de confianza (ep. 12, 2).

La carta de Braulio le encontró a Isidoro en Toledo, y antes de regresar a Sevilla, le envió desde el camino el códice: « codicem *etimologiarum* cum aliis codicibus de itinere transmissi, et licet inemendatum prae invalitudine, tamen tibi modo ad emendandum statueram offerre, si ad destinatum concilii locum pervenissem »

(ep. 13, 2). Adviértese la incongruencia nada extraña en el complejo de circunstancias que analizamos: San Isidoro no tiene fuerzas para dar los últimos retoques a su obra; las tiene suficientes para viajar y aun para trabajar en el camino.

La disposición de la obra en un sólo códice representa un estudio más de su perfeccionamiento progresivo: pero aún no estaba del todo acabado. El códice lo juzga San Braulio en la *Praenotatio* a las obras de Isidoro llamándole *codicem nimia magnitudine* [52]. La división de la obra en 20 libros es de Braulio: ignoramos si corrigió también la obra, como se lo pedía San Isidoro: lo cierto es que aún quedaron lagunas por rellenar; las palabras *congrus* [53] *Lycaonia* [54] *y Pamphylia* [55] quedaron como títulos a los que el Santo Doctor quería dedicar algunas lineas que no acabó de redactar. No debemos omitir un par de circunstancias externas que favorece nuestra tesis: al parecer, Isidoro retocaba y corregía su libro viajando por las llanuras de la Mancha; ¿es este modo de relactar propio de un compilador?. — Finalmente la obra se la presenta a Braulio como redactada *ex veteris lectionis recordatione.* Philipp (l. c. p. 2076) considera esta frase como inexacta en labios de un compilador. Y ¿cómo podía Isidoro mentir a un Braulio, que conocía perfectamente el método de trabajo de su maestro y colega en el episcopado?

8. - Personalidad de San Isidoro

Hasta el siglo pasado se había considerado a San Isidoro como personalidad de primer orden en todos los ramos de la cultura y perfección humana. La fama de compilador mermó notablemente el brillo de sus méritos. Hasta se le negó que hubiera tenido jamás una idea propia [56]; no hemos de detenernos a analizar juicios tan ligeros. En el párrafo precedente hemos tratado de si Isidoro compiló o no compiló en las etimologías: la misma con-

[52] Edición de Arévalo I 9.

[53] *Etym.* 12, 6, 44.

[54] l. c. 3, 42.

[55] l. c. 14, 3, 44.

[56] Cfr. LECLERCQ, H.: *L'Espagne chrétienne,* Paris 1906, p. 308; Leclercq compara a Diderot con Isidoro, genio lúcido y profundo el primero, copista intrépido el segundo.

clusión puede y debe deducirse a nuestro juicio de las demás obras, aun sin excluir las históricas. Nunca se da tampoco en ellas con el autor a quien Isidoro copiaba: mejor dicho copiaba a tantos y cambiándolos tanto, que no copiaba a nadie [57].

San Isidoro es científicamente, a nuestro juicio, lo que corresponde en nuestros días a un autor de textos de mérito extraordinario: toma notas, las modifica, redacta su obra aprovechando cuanto puede lo bueno que halla en la tradición, añadiendo de su propia cosecha una cantidad de enseñanzas que en vano se busca en otros autores. Cuando cita, es lo que se ha asimilado; cuando añade sin citar, avanza seguro en la investigación cientifica. Si comparamos el método de trabajo isidoriano con el de Cicerón, por ejemplo, no tenemos inconveniente en afirmar que el proceso de asimilación de las ideas es mucho más perfecto en el primero que en el segundo: Isidoro gana a Marco Tulio en personalidad científica. Esta teoría queda confirmada por las conclusiones a que desde puntos de vista completamente distintos llega J. Madoz S. I. en su artículo sobre el *Florilegio patrístico* del II Concilio de Sevilla del 619 [58].

La actividad cultural de San Isidoro se asemeja a la que ejerció la escuela estoica. Numerosos son los puntos de contacto entre San Isidoro y los estoicos. Uno de ellos es el del método de trabajo: la enseñanza por etimologías u orígenes de las cosas y de las palabras (véase cómo arriba llama a las etimologías *origines rerum*), la tendencia continua a las antítesis así en las cosas como en las palabras, las teorías fundamentales que toma de los estoicos lo mismo en la cosmología que en la moral y demás ciencias; todo esto y otras muchas circunstancias, hacen de San Isidoro, no un estoico, pero sí el último heredero de los tesoros amontonados por la Estoa. Schmekel en la obra citada hace ver que la diferencia entre Isidoro y los autores supuestos a los que copia, es precisamente el matiz gramatical: cualquiera noción o enseñanza, procura fundirla en el aglutinante común de la lengua, en las etimologías.

Pero hay todavía algo más importante; y es la aplicación de la ciencia a la vida. San Isidoro organizó la vida eclesiástica de

[57] Cfr. Działowski, G. v., *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker*. Münster i. W. (1898).

[58] Para esta labor científica disponía de una biblioteca extraordinariamente copiosa para el siglo VII. Véase García Villada, Z., *Historia eclesiástica de España* II 202 sq., Madrid 1933.

tal modo que el clero secular se transformó casi en clero regular; el monacato alcanzó una popularidad extraordinaria bajo la dirección de San Isidoro. Quien recuerde el influjo enorme que tuvo la Estoa en la dirección especial del monacato cristiano, se verá obligado a ver entre el monacato y el estoicismo una relación subterránea, si se quiere, pero intensísima. San Isidoro, al infiltrar en su producción científica una dosis tan elevada de educación estoica, era muy natural que impulsara el espíritu religioso por los caminos de radicalismo ascético que caracterizan a la Estoa [59].

Otro carácter de la actuación social de San Isidoro es la participación intensa que dió al elemento seglar en las cosas eclesiásticas y la que el clero al mismo tiempo adquirió naturalmente en las civiles. Sería injusto y arbitrario atribuir ambas modalidades a ambiciones políticas; acertado o desacertado, procedía sin duda bajo el impulso de su mentalidad cristiano- estoica. El cristianismo de San Pablo y la filosofía de Zenón no ponen barreras a la acción de Dios (o del *logos*) en el mundo. La variedad — con las fronteras entre las cosas, los hombres y los pueblos — dice mal con el espiritu teocéntrico, tal vez demasiado optimista, que animaba a San Isidoro y a los maestros que le habían educado.

Los caractéres fundamentales de San Isidoro son el amor a la tradición y la renovación total del hombre por la ciencia religiosa. Acertado estuvo San Braulio en su conocido prólogo a las obras de San Isidoro; su admiración por el metropolitano de Sevilla raya en culto al decir: « Quem Deus post tot defectus Hispaniae novissimis temporibus suscitans, credo ad restauranda antiquorum monumenta... » y le aplica las palabras de Marco Tulio a Varrón: « Nős, inquit, in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt » (1 *acad.* 9). Pero el tradicionalismo de San Isidoro aventaja al de Varrón en que está animado por un espíritu religioso mucho más profundo.

Para San Isidoro la ciencia y la virtud tienen su origen en Dios; de esa fuente inmutable descienden al hombre sin separarse la una de la otra. El mayor pecado es la insipiencia. Por eso quiere desterrar la ignorancia por la ciencia, y con ella rehabilitar la naturaleza humana: a ello contribuyó en una medida tal, que son

[59] Sobre el influjo cultural de San Isidoro en la Edad Media véase García Villada *op. cit.* 217 sqq.; Baumgartner A., *Geschichte der Weltliteratur* IV 248 (3 ed. Freiburg i. B. 1905); Manitius M. *Geschichte der lat. Lit. der Mittelalters* (München 1911) p. 53.

muy contados los hombres a él comparables. Recuérdese el modo suave y delicado con que en las etimologías sobre la mujer, introduce conceptos nuevos que ennoblecen a la compañera del hombre dentro del terreno científico, del mismo modo que la Iglesia la había ennoblecido en la vida práctica. El mismo San Isidoro influyó extraordinariamente para que la vida de las vírgenes consagradas a Dios fuese por una parte más llevadera y por otra más perfecta, mediante una dirección espiritual adecuada a su vocación.

En la influencia de San Isidoro sobre la legislación medieval [60], debe tenerse en cuenta una circunstancia notable: en calidad de gramático etimologista es como adquiere esa autoridad irrefragable en los legisladores de los siglos posteriores. Lo mismo había sucedido a los estoicos con la legislación romana. Pero lo que los estoicos lograron siendo legión, lo consiguió San Isidoro él solo. Por esta razón es considerado como pedagogo universal de la Edad Media; sus nociones ético-jurídicas pasaron íntegras al *Decreto de Graciano* y con ello llegó a ser el autor fundamental de la ética y de la jurisprudencia. Algo así pretendieron también los humanistas del renacimiento; también ellos querían resucitar la cultura y la vida clásica mediante la gramática; mas la gramática que comenzaron a enseñar no era ya aquella gramática, ciencia totalitaria de la Edad Antigua. La resurrección del clasicismo fué artificial y caduca, como lo eran las humanidades que enseñaban; la humanidad entraba por un derrotero más cientifico, pero menos humano.

[60] Sobre la actividad de San Isidoro como legislador véase SÉJOURNÉ P. *Isidore de Séville* pp. 83-263; para su actividad como canonista pp. 265-366. Sobre su influjo póstumo pp. 367-483.

Das Fortleben Isidors im VII. bis IX, Jahrhundert

Aug. Ed. Anspach

In meinem Buche « *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* »[1] schrieb ich : « operum Isidori codicum collectionem cum descriptione feci . . . Sunt Etymologiarum fere mille codices et plures etiam reliquorum operum Isidori hodie in Europae bibliothecis conservati. Si quintam tantum partem omnium Isidori codicum servatam putamus, decem fere millia codicum Isidori fuerunt, qui in saeculis VII-XV et scribebantur et legebantur. Videmus ergo quantum omnium illarum aetatum homines docti (plerumque religiosi) Isidori opera aestimaverint, quantumque ea ad erudiendos novem saeculorum homines valuerint ».

Das Vorhandensein so vieler Handschriften mit Werken Isidors ermöglichte einerseits ein Studium derselben in weitesten Kreisen, anderseits veranlasste die Anführung seiner Worte oder Gedanken unter Nennung seines Namens im Texte oder am Rande wieder die Schaffung neuer Handschriften.

Heute nun will ich versuchen auf kurzem Raume zu berichten, welche Autoren des 7. bis 9. Jahrhunderts von Isidor sich belehren liesen, um ihn zum Danke dafür zu berauben, indem sie mehr oder minder ausführlich ihn sei's wörtlich sei's inhaltlich ausschrieben, meist ohne ihn zu nennen, oft aber auch um durch seinen Namen sich zu decken oder als Kenner der Gedanken eines so grossen Doctors der katholiken Kirche ins rechte Licht zu setzen. Beruft doch selbst der Ketzer Elipandus von Toledo (ca 785) sich häufig auf ihn und nennt ihn « *iubar ecclesiae, sidus Hesperiae, doctor Hispaniae* »[2].

Wundern wir uns daher nicht, daß man schon zu Isidors Lebzeiten seine Gedanken sich aneignete, wie z.B. sein Gönner und Freund, der gelehrte König Sisebutus in seinem Briefe an den König Adualualdus und seine Mutter Theodelinde von Lon-

[1] Pag. 38, adn. 1.

[2] Epist. 4, 3.

gobardien sich über die beiden Personae resp. Naturen Christi, die *deitas* und *humanitas,* mit fast denselben Worten äusserte, die Isidor in dem VII. Buche seiner Etymologien, die er 620 ihm gewidmet hat, und kurz zuvor in der Synode von Sevilla 619 gebraucht hatte. Schon bei den Worten [3]: « Ergo quod splendor artis mensurate grammaticae, quod facundia adclamationis rethoricae, minus quod argumentatio defuerit dialecticae disciplinae, non dicendi copiam indigentis denegavit » erinnert man sich der beiden ersten Bücher der Etymologien *de grammatica, rethorica, dialectica,* für deren Studium in den Mönchsschulen, Isidor wohl eingetreten sein wird. Und n. 42 heisst es dann bei Sisebutus: « Fidei fundamentum supra petram aedifica, quae de cavernis haereticorum flamine ventorum inpulsa despiciat ... *Tu es,* inquit dominus, *Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* ». Man vergleiche damit Isid. Etymolog. VII, 9, 2: « Petra enim Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus ... ideoque ait dominus: *tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* ». Bei « de cavernis haereticorum flamine ventorum inpulsa despiciat » erinnern wir uns an Isid. De natura rerum, 46, 2: « tremor terrae ... spiritu venti per cava terrae ... existit »; und 3: « Terrae motum autem illic assidue fieri ubi cava terrarum sunt in quibus venti ingrediuntur et faciunt terrae motum ». Zu « ... ut distinctio trinitatis in tribus personis appareat et unius substantiae deitas ineffabilis clareat » [4], vgl. man Isid. Etymolog. VII, 4, 8: « (pater, filius, spiritus sanctus) ipsa substantia ... unum sunt. Proinde trinitas in relativis personarum nominibus est, deitas non triplicatur sed in singularitate est ». Etwas weiter sagt Sisebutus: « In dei quidem filio duas confitemur certissime esse naturas, unam deitatis et alteram fatemur humanitatis. Christus igitur secundum formam servi, quam sumpsit ex virgine, patri dicitur esse subiectus, doctorem gentium apostolum confirmantem (acc. abs.!): *ubi venit plenitudo temporis* (cf. Isid. Etymolog. VII, 2, 45) *misit deus filium suum* ... Igitur ubi deo patri deus filius aequalis ostenditur ... » Aehnlich das wohl von Isidor inspirierte oder redigierte cap. XIII der Synode von Sevilla 619 [5]: « Confitemur dominum nostrum ... ex patre natum ... in una subsistenti persona duas naturas habentem, deitatis ..., hu-

[3] MGH, *Epp.* III, 673, 27.
[4] Ib., 674, 20.
[5] ML 84, 597 C.

manitatis . . . ; in illa secundum formam dei, in ista secundum formam servi consistens . . . » und Etymolog. VII, 2, 1 : « Dei patris unigenitus filius dum esset aequalis patri . . . formam servi accepit ».

Braulio von Caesaraugusta, Schüler und Freund Isidors, der zuerst dessen Etymologien in 8. Bücher einteilte, benutzt sie in seinen *epistulae,* z.B. Etymolog. VII, 6, 13 in der epist. ad Fructuosum [6].

Iustus von Toledo, der das 4. Concil von Toledo (633) als Zeitgenosse des hl. Isidor mitunterschrieben hat, benutzt in dem ihm in einer Madrider Handschrift wenigstens zugeschriebenen Fragment *De aenigmatibus Salomonis* [7] die Etymologien bw. I, 26 und 33 über aenigmata und parabolae.

Ildephonsus, sein Nachfolger im Episcopat, hat in seinen Schriften *De cognitione baptismi* und *De itinere deserti* oft die Offizien, Etymologien, und Differentien (spir.) herangezogen, So die Offizien II, 20: ML 96, 120; Off. II, 30: c. 121; Off. II, 24: c. 125-6; Off. I, 30 neben Etymol. VII, 10: c. 132; Etymol. VII, 3: c. 134 und c. 55-71 einschl.; Etymol. VIII, 1: c. 138 u c. 73-76; Off. I, 24: c. 146; Off. II, 25 c. 157 cap. 110-121; Off. II, 26: c. 162; Off. II, 27: c. 165; Etymol. VIII, 2, 4: c. 187; Differ. II, 35 und Etymol. VIII, 2, 5: c. 189-190.

Eugen III von Toledo hat in seinen Gedichten [8] oft Isidor vor Augen gehabt; z.B. im Carm. VIII: Etym. I, 3, 5; 4, 1; im Carm. XLII: Etym. XII, 1, 61; im Carm. XLIII: Etym. XI, 1, 25; im Carm. XLIV: Etym. XII, 7, 22; im Carm. XLV: Etym. XII, 7, 29; im Carm. XLVIII: Etym. XII, 7, 48; im Carm. L: Etym. XII, 7, 39; im Carm. LI: Etym. XII, 6, 34; im Carm. LII: Etym. XII, 4, 38; im Carm. LVIV: Etym. XVI, 4, 3; im Carm. LX: Etym. XVI, 4, 1 und XVI, 13, 3; im Carm. LXI: Etym. XVI, 4, 4; im Carm. LXII: Etym. XV, 13, 2. Seine Schüler lehrte er die Theologie, das Trivium und Quadrivium nach den Sententiae und den ersten Büchern der Etymologien. Er machte zur Stärke der Erinnerung Verse über die Namen der Erfinder der Buchstaben, über die verschiedenen Teile des menschlichen Körpers, die Werke Gottes an den ein-

[6] ML 80, 696 A.

[7] S. Heine, *Bibliotheca Anecdotorum,* 196 ff., und *Revista de Estudios Biblicos,* 1926, 549.

[8] Ed. Vollmer, MGH, Auct. Antiq., XIV.

zelnen Schöpfungstagen [9], über die 10 Plagen Aegyptens nach Isidor.

Fructuosus von Braga, Zeitgenosse Braulios, benutzt in seiner Hauptregel sowie in der *Regula communis* [10] Isidors Regula. In der Hauptregel z.B. c. 5 « unus legat in medio » : Isid., c. 9, 2 « unus ... in medio ... legat ». Fruct. 10 « neque occulte comestione se illicita polluant » : Isid., c. 9, 6 « nullum esus furtiva contaminatio polluat ». Vgl. ferner Fruct. Reg. 17 und Isid. Reg. 13. In der Regula communis liest man wörtlich Isid., c. 5 : « ne forte murmurando pereant qui in deserto murmuraverunt ». Das cap. 19 hat Fructuosus zum grossem Teil aus Isidors Offic. I, 17 genommen.

Ob die vielleicht noch dem VII. Jahrhundert angehörige Regula Tarnatensis [11] — Calmet setzt sie sogar noch ins sexte Jahrhundert (ca 570) — ursprünglich in Spanien geschrieben wurde wie manche glauben, ist nicht einwandfrei erwiesen. Genannt scheint sie jedenfalls nach einem Kloster der Stadt Tarnadae auf der linken Seite der Rhône zwischen Lyon und Vienne. Sie ist nach J. Pérez de Urbel [12] geschickt zusammengeflochten aus Texten die den Regeln der früheren Väter besonders aber auch Isidor entnommen sind. Mit ihm zeigt sie viele Berührungspunkte sowohl der Form als auch den Gedanken nach. Die Verteilung der Arbeit und der Lektüre entspricht derjenigen bei Isidor (und Fructuosus). In Kap. 4 wird ein Concilcanon citiert, der aus dem 4. Concil von Toledo zu entstammen scheint [13]. In demselben Kapitel liest man : « Et in ipsa quiete positus alter alteri non loquatur » ; damit vergleiche man Isid. Reg. 13 : « postquam quiescitur unus alteri non loquatur » ; Kap. 2 « nulli liceat sequestratam eligere mansionem » : Isid. Reg. 19 « nullus separatam cellulam a coetu remotam sibi expetat ».

Vielleicht liegt die im Escur. a I 13 überlieferte Regula incerti auctoris — sie zeigt im ersten Kapitel auch Spuren des Einflusses von Isidor [14] — noch vor der Tarnatensis, von der sie benutzt zu sein scheint.

[9] Vgl. Isidorus, *Quaestiones in Vet. Testamentum, I In Genesim.*

[10] ML 87.

[11] ML 66, 977 ff.

[12] *Los Monjes de España,* I.

[13] Vgl. ML 84, 377.

[14] Siehe G. Antolin, *Un Codex regularum del siglo IX* (*La Ciudad de Dios,* 1907).

Die wohl dem achten Jahrhundert angehörige Antiqua regula monastica[15] citiert häufig Isidor, z.B. c. 5: « S. Isidorus in libro Officiorum[16] ait: Post pascha autem usque ad pentecosten licet traditio ecclesiarum abstinentiae rigorem prandiis relaxaverit... neque solvisse ieiunium nisi tantum die dominico »; c. 6: « Isidorus episcopus[17]: Per omnem hebdomadam fratres viles olerum cibos ac pallentia utantur legumina »; c. 9 De oratione: « Isidorus episcopus[18]: Hoc est remedium ei qui vitiorum incitamentis exaestuat, ut quotiens quilibet tangitur vitio totiens ad orationem se subdat, quia frequens oratio vitiorum inpugnationem extinguit »; c. 11 De opere manuum: « S. Isidorus episcopus[19]: Dei servus semper operetur manibus... non auertatur a Deo »: c. 12 « Isidorus namque ita[20]: Cultus vestium vel indumentorum insignia deponenda. Munitus enim debet esse servus dei non delicatus ». Hier sehen wir also schon ausser der Regula Isidori auch seine Offizien und Sententien benutzt.

Aehnlich auch in der meist um 700 angesetzten Irischen Canones-Sammlung. Von dieser gibt es verschiedene Fassungen. Eine kürzere, die von H. Wasserschieben in zweiter Auflage 1895 herausgegebene, eine daraus in systematischer Ordnung erweiterte, die vorliegt im Valicellianus (Roma) A 18, dem Augiensis XVIII (Karlsruhe) und dem Bodleianus Hatton 42 (Oxford), und eine dritte der zweiten ähnliche im Kollektaneum des Sedulius Scottus im Cod. c. 14 (jetzt 37) der Hospitalbibliothek zu Cues a.d. Mosel (Deutschland)[21]. Die älteste weil kürzeste ist wie ich glaube die von Wasserschleben herausgegebene. Von Irland ging diese Sammlung dann auch auf den Kontinent über und wurde dort verschiedenartlich erweitert je nach Bildungstand und Geschmack des Kopisten bzw. Kompilators. Im folgenden halte ich mich nur an die Ausgabe von Wasserschleben. In ihr sind sehr viele Canones aus Isidor entnommen, die meisten wohl aus dem zweiten, eineige aus dem ersten Buche seiner Offizien, viele auch aus dem zweiten und dritten Buche seiner Sententiae. Manchmal giebt der

[15] Bei Holstenius-Brockie, II, 71.
[16] I, 43, 2.
[17] *Regul.* 9, 4.
[18] *Sent.* III, 7, 1.
[19] *Regul.* 5, 1-5.
[20] *Regul.* 12, 1, in.
[21] Siehe Hellmann, *Sedulius Scottus*, 143.

Sammler an: « Isidorus de natura rerum ». Aber auch diese Citate stammen alle aus den Sententien und zwar aus einer Handschrift (deren es auch heute noch welche giebt), wo auf das Buch De natura rerum die drei Bücher der Sententien als II, III u. IV Buch folgen. Ein Excerpt entnimmt sie dem zweiten Buche der Synonyma, 98 unter dem Titel « Isidorus De norma vivendi ». Wahrscheinlich ging in der Handschrift, der der Sammler sein Citat entnahm, den Synonyma Isidors der bekannte ihm zugeschriebene Tractat « De norma vivendi » voraus. Einiges entstammt der Chronik und der Gotengeschichte Isidors sowie dem Briefe an Massona, einmal nur, so viel ich sehe, begegnet ein Excerpt aus den Etymologien. Fast immer steht an der Spitze der Citate: Isidorus, oder Isidorus (Esidorus) dicit, oder ait. Einigemale ist Isidor als Quelle nicht genannt, wahrscheinlich infolge Nachlässigkeit der Kopisten. Die Citate sind meist ziemlich wörtlich, zuweilen etwas geändert. Nicht nachweisen kann ich: 48, 8: « Isidorus: Non gressu pedum, sed gressu morum deus quaerendus est ».

Die ebenfalls einen Iren von vielen zugewiesenen Schrift Ps. Cyprians De abusivis saeculi, vielleicht auch der gleichen Zeit (um 700) angehörend, hat ebenfalls einige Isidorexcerpte, nennt ihn jedoch nicht. Z.B. Ps. Cypr. « episcopus cum graecum nomen sit, speculator interpretatur » [22]; vgl. Isid. Etym. 7, 12, 12 « episcopi autem graece, latine speculatores interpretantur ». Ps. Cyprians Werk wird in den Irischen Canones benutzt und dort einem Patricius (der offenbar seinen Namen nach dem irischen Schutzheiligen hatte) zugewiesen [23]. Auch wo die Can.-Sammlung dieselben Isidorexcerpte bietet wie Ps. Cyprian, müssen wir annehmen, daß jeder selbständig excerpiert hat, wobei Ps. Cyprian zwar den Namen Isidorus wegläßt, dafür aber genauer citiert als der Kompilator der Canones. Man vergl. Ir. Can. I, 3 mit Isidor Offic. II, 5, 3-4 und I, 10 mit Offic. II, 5, 8 u. 7, 1; sowie die betreffenden Stellen bei Ps. Cyprian. Er hat auch Entlehnungen aus Isidor, die der Kompilator nicht hat, z.B. 34, 3 « Cui enim plus committitur plus ab eo exigitur » — Isid. Sent. III, 50, 5 fin. Die Stelle 36, 16 « Quattuor enim modis per scripturas divinas patres vocantur, hoc est natura, gente, admonitione, aetate » scheint er Isidors Etym. IX, 5, 15 und 6, 8 nach-

[22] Ed. Hellmann, 53, 20.
[23] Siehe XXV, 3, 4.

gebildet zu haben, wo ähnliches sich nur über fratres und filii gesagt findet [24].

Solche Sammlungen, wie die Irische Canonessamlung und die aus ihr erweiterten teils irischen teils kontinentalen Sammlungen, waren sehr geeignet Namen und Werke Isidors in weiten Gegenden bekannt zu machen und die Kleriker und Mönche zum Studium seiner nur fragmentarisch mitgeteilten vollständigen Werke anzuregen und so mittelbar auch zur Schaffung weiterer Handschriften beizutragen.

Eine gleiche Wirkung hatten die um die gleiche Zeit etwa (700) aufkommenden Sammlungen von Sentenzen der Väter, von denen in den Handschriften des 9-11 Jahrhunderts eine grosse Anzahl überliefert wird. Es giebt wohl wenige, die nicht ein oder mehrere Excerpte « Ex dictis Isidori » haben. Sie sind meist unter irgend welchen Schlagworten in eine bestimmte Ordnung gebracht und bieten oft Excerpte aus Werken, die uns sonst verloren gegangen sind. So fand ich vor einigen Jahren in einer französischen Handschrift viele Fragmente, die von den gleichzeitigen Beischriften am Rande dem verlorenen Psalmenkommentar des Gregorius von Tours zugewiesen wurden.

Sammlungen von Bibelstellen unter bestimmten Titeln gebracht gab es ja schon seit Augustins Speculum. Das Ps. Aug. Speculum ist in seiner ältesten und kürzesten Form vielleicht in Spanien entstanden. Dazu kamen dann die Sammlungen aus Bibel- und Väterstellen. Eine solche Kompilation nach dem Inhalt « De caritate ... De patientia ... » und so weiter in 43-64-81 Kapitel je nach den Handschriften, findet sich schon im Monacensis 4582 des 8. Jhs.: der sogennante *Liber scintillarum.* Er wird auch schon 821 in Reichenau (Deutschland), 831 in St. Riquier in Frankreich erwähnt; kann also wenigstens nicht in seiner ältesten Form den Paulus Alvarus von Córdoba (ca 850) zum Verfasser haben, dem es der Matrit. A 115 (s. XI) der Nationalbibliothek zuweist, während St. Gallen Cod. 230 (s. IX) einen Eligius, Bamberg B V 18 (s. IX) und Rom Pal. lat. 171 (s. XIV) Isidor selbst (« Liber sententiarum »), eine Leipziger Handschrift der Universität Caesarius, und Soissons 128 (s. XIV) Beda als Autor nennen.

[24] Vgl. auch AUGUSTINUS, *Retractationes,* I, 21.

Die Madrider Handschrift mit Alvarus als Autornamen bietet [25] 64 Kapitel, die mit den ersten 64 bei Migne dem Titel nach übereinstimmen und wir dürfen wohl annehmen, daß wenn die Handschrift vollständig wäre, sie wohl auch 81 Kapitel aufwiese, wie Migne. Nun giebt es aber im Vatic. Regin. (Rom) 846 (s. VIII-IX) einen « Liber scintillarum » in tironischen Noten, herausgegeben von W. Schmitz [26]. Diese bietet nur 43 Kapitel. Im Anfang ist sie verstümmelt, sie beginnt in der 2ten Hälfte des 2. Kapitels (De patientia). Das 4. Kap. ist = 10 ML; das 5 = 2 ML; das 6 = 13 ML; 7, 8, 9, 10= 14, 15, 16, 17 ML; Kap. 11 = 18 ML. Nun fehlen 12-21. Kap. 22= 29 ML; 23= 30 ML; 24= 31 ML; 25 = de doctoribus sive rectoribus fehlt bei Migne, steht aber bei Alvarus. Kap. 26, 27, 28, 29, 30=32, 33, 34, 35, 36 ML. Doch 31 ist = 58 ML; 32=59 ML. Nun fehlen Kap. 33-38 der Handschrift und sie beginnt wieder im Anfang 39= Anf. 66 ML. Es scheinen also auch die Kap. 60-65 ML in der kürzeren Form gestanden zu haben. Kap. 40-43 entsprechen Kap. 67-70 ML. Die letzten 11 Kapitel bei ML fehlen in der römischen Hds. und scheinen auch nicht vorhanden gewesen zu sein. Es hat also die kürzere Fassung 38 Kapitel weniger als Migne. Sehen wir uns nun die einzelnen Kapitel an:

Im *Vat. Reg.* (K. 2 De patientia) . . . « Hisidorus. Non potest autem esse in pace qui spem suam ponit in homine. Item dicit . . . Ipse dicit . . . Alibi dicit: Qui enim bona mundi diligit volet non volet timoris et doloris poenae succumbit ». Diese Excerpte hat auch ML, aber ohne « Item dicit, Ipse dicit, Alibi dicit ». Dann aber folgen bei Migne noch zweimal soviel Excerpte. Im 4. Kap de abstinentia, dem 10 bei ML, sind die kurzen Excerpte des Vat. Reg. bei Migne schon um ein Vielfaches erweitert:

Migne:	*Vat. Reg.*:
Isidorus: Qui a cibis abstinent... imitantur. Illi autem a cibis b. a.... a mundi ambitione ieiunant (Ib. 8). Escis enim libido vescit ieiunio luxuria superatur (Syn. II, 14). Hoc est perfectum et rationabile ieiunium... interior orat (Sent. II, 44, 1). Per ieiunium etiam... pandun-	Hisidorus: Qui a cibis abstinent et prave agunt, daemones imitantur. (Isid., Sent. II, 44, 8).

[25] Ich citierte nach Florez, *España sagrada,* 11, 48.

[26] *Miscellanea Tironiana,* (Teubner, 1896) 8 ff.

tur (Ib. 2). Ieiunia fortia tela... daemoniorum (Ib. 3). Cito enim... devincuntur (Ib. 3). Inmundi enim spiritus... escam et potum (Ib. 3). Caro... arescit (ib. 4). + 6 in., 9 in., 10 in., 11 in.	Caro enim tunc demum sitit quando per ieiunium abstinet et arescit (ib. 4).
Tota enim die... praeparat (Ib. 12) + 15, 16 + Corpus autem quod abstinentia frangit tentatio non urit. Sicut omnes cupiditates carnales abstinentia resecatur, ita omnes animae virtutes edacitatis vitio destruuntur. Neque enim quisquam... ingluviem.	Tota enim die epulas in cogitatione ruminat qui ad explendam gulam vespere sibi delicias praeparat. (Ib. 12). Neque quispiam potest virtutem perfectionis attingere, nisi prius ventris edomuerit ingluviem.

Noch grösser aber sind die Erweiterungen in den folgenden Kapiteln. Dabei habe ich mich nur auf die Excerpte aus Isidor beschränkt. Man glaube aber nicht daß etwa der Excerptor des Vat. Regin. sich nur die Rosinen aus dem grossen Kuchen bei Migne herausgesucht hätte. Nein, um die Rosinen in den 43 Kapiteln des Vat. Regin. wurde der grosse Kuchen in 81 Kapiteln bei Migne gebacken, nicht etwa im Anfang des achten Jahrhunderts, sondern gewiss erst über hundert Jahre später. Leider wissen wir nicht genau, wann Defensor lebte; sollte er um 732 gelebt haben, wie Mabillon meint, so könnte er immerhin der Collector des Vat. Reginensis sein. Paulus Alvarus, dessen Kapitel in den Titeln, wie wir sahen, mit denen des erweiterten Liber scintillarum übereinstimmten, — ebenso stimmt auch das von Ewald-Löwe, Exempla aus Matrit. A 115 veröffentlichte Bruchstück mit Migne überein — könnte der Zeit nach der Erweiterer sein. Ob es aber ist, muss erst noch erwiesen werden. Von den übrigen Praetendenten kommen Isidor selbst gar nicht, der ziemlich unbekannte Eligius (wir kennen nur einen Eligius von Noyon, der nach 659 gestorben ist), Caesarius und Beda wohl kaum in Frage. Uebrigens hat Beda, wie wir gleich sehen werden, andere Auszüge aus den Werken Isidors gemacht.

Doch kehren wir noch einmal ins siebente Jahrhundert zurück.

Julianus von Toledo hat in seinen beiden Hauptwerken Prognosticon und Antikeimenon libri Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Gregor I und vor allem Augustin in grossen Bruchstücken ausgeschrieben; Isidor aber nennt er weder noch schreibt er ihn anscheinend aus, so daß auch die Herausgeber ihn nirgends

als Quelle angegeben haben. Er müsste also daraufhin noch genau durchgearbeitet werden. Daß er es tatsätlich nicht verschmäht hat auch Isidor zu benutzen beweisen die beiden Kapitel 4 und 5 des ersten Buches der Prognosticon, vergleichen mit Isidors Etymol. XI, 2, 31 u. 32:

Iulian, c. IV:

Unde dicta sit mors.

Mors dicta est *quod sit amara,* vel *a morsu primi hominis* appellata. Nam cum *primus humani* generis parens *lignum vetitum* per inoboedientiam contigit, per morsum *mortem incurrit.*

Isid. Etymol. XI, 2, 31:

Mors dicta quod sit amara, vel a Marte qui est effector mortium. Sive mors *a morsu hominis primi* quod *vetitae arboris* pomum mordens *mortem incurrit* [27].

c. V:

Tria esse genera mortis.

Et sciendum quod *tria sunt genera mortis,* id est *acerba, immatura, naturalis; acerba infantum, immatura iuvenum, naturalis senum.*

2, 32:

Tria sunt autem genera mortis: *acerba, immatura, naturalis; acerba infantum, immatura iuvenum,* merita, id est *naturalis senum.*

Von der weitgehenden Benutzung der Ars grammatica Isidors (nicht seines I. Buches der Etymologien) werden wir später noch hören.

S. Valerius, der Abt des Klosters S. Petri de Montibus, hat wohl in seinen Schriften weniger Isidor selbst benutzt, lobt ihn aber in seiner Vita Fructuosi sehr neben Fructuosus: « Isidorum reverentissimum scilicet virum, Hispalensem episcopum... oris nitore clarens, insignis industriae sophistae artis indeptus primitias dogmata reciprocavit Romanorum... activae vitae industria universam extrinsecus erudivit Hispaniam... ille egregio rutilans eloquio in libris claruit aedificationis » u. s. w. [28].

Der oben schon erwähnte Elipandus von Toledo nennt etwa hundert Jahre später (Oct. 799) in seinem Briefe (De adoptione) an Alcuin [29] diesen einen neuen Arrius, « sanctorum...

[27] « Sive mors... incurrit » hat *Lindsay* mit einer Reihe von Hdss. ausgeschieden, obwohl viele andere, wie auch die 4 wohl ältesten spanischen Handschriften, darunter der *Toletanus 15, 8,* die Worte bieten.

[28] Siehe Florez, *España sagrada,* 15.

[29] MGH, *Epp.* IV, 303, ep. 182.

patrum Ambrosii, Augustini, *Isidori,* Hieronymi doctrinis contrarium ». Er rechnet Isidor also zu den grossen « doctores ecclesiae christianae » und sagt weiter von ihm [30]: « Nam et ipsi canimus (Toleti) in vigilia Paschae beato Isidoro dicente: induit carnem, sed non exuit maiestatem, nostram substantiam expetens, sed propriam non relinquens ». Diese Worte finden sich in der Benedictio lucernae [31] und bestätigen dadurch (was wir schon aus dem Codex Leg. Cathedr. n. 8, s. X, wussten) daß die Benedictio lucernae in der Tat von Isidor verfasst ist; wie sicher auch die Benedictio cerei [32]. Denn wir sehen daß in dem Kap. IX des IV Concils von Toledo (633) an dem Isidor kurz vor seinem Tode noch teilnahm, eine Bestimmung getroffen wurde « de benedicendo *cereo et lucerna* in pervigiliis paschae », die auch die gallicanae ecclesiae des Westgotenreiches verplichtete, wie diese observatio bereits « per multarum loca terrarum regionesque Hispaniae » bestand, und wir dürfen wohl annehmen, daß diese Bestimmung von dem Autor jener Benedictionen, Isidor selbst ausging. Lesen wir aber die Worte l. c., c. IX: « propter gloriosum enim noctis ipsius sacramentum solemniter haec benedicimus, ut sacrae resurrectionis Christi mysterium, quod tempore huius votivae noctis advenit, in benedictione sanctificati luminis suscipiamus », so sehen wir denselben Gedanken nicht nur in der Benedictio lucernae [33] « adest nox lumine donata perpetuo, dominicis sanctificata victoriis; quae debellata funeris regione triumphos Christi resurgentis excepit », sondern auch in der vorausgehenden Oratio ad benedicendos diacones [34]: « prima tibi . . . deus pater . . . haec luminum munera in exordio venerandae huius noctis offerimus et ob honorem dominicae resurrectionis lucernam et cereum claritatis aptavimus . . . quam . . . Iesus Christus adventus sui faciat mysteriis inluminatum . . . pervigilem in nobis devotionem flagrantia spiritali succendas ». Daher dürfen wir auch diese Oratio, zu der er vielleicht durch des Prudentius hymn. 5 Cathemerinon « O res digna, deus, quam tibi roscido noctis principio grex tuus offerat etc » inspiriert wurde, dem Isidor zuweisen.

30 Ib. 305, 34.

31 *Missale (gothicum) Mixtum sec. regulam b. Isidori* bei ML 85, 442 A.

32 Siehe mein Buch *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera,* 160.

33 ML 85, 442 B.

34 ML 85, 440 B.

Wir lesen noch bei Elipandus [35]: « Sed iuxta *beati Isidori* sententiam, qui dicit: quia sunt nonnulli qui de filio dei prava sentiunt et quod de illo secundum humilitatem dictum est transferunt ad divinitatem et quod de divinitate mutant ad humanitatem » (?) Dazu vgl. man Isidors Etymol. VII, 2. Ebenso [36]: « De quo *beatus Isidorus* dicit: In forma servi servus, in forma domini dominus [servi] » (?); vgl. Isid. Sent. I, 14, 3.

Uebrigens hat Elipandus in seinem Briefe an Alcuin und in seinem Briefe an Karl den Gr. auch Isidors Chronik n. 99 benutzt [37]; und in dem Briefe an Alcuin [38] grosse Stücke aus den Etymologien: « Isidorus iubar ecclesiae, doctor Hispaniae, in libro Etymologiarum dicit: Unigenitus autem vocatur ... esset primogenitus (VII, 2, 14). Et post aliqua dicit: Postquam venit plenitudo ... est hominis filius (VII, 2, 45-49) ». Endlich in der epist. ad Migetium hat er Isidors Sententien ausgeschrieben [39]: « De quibus etiam b. Isidorus, doctor egregius, in suis dogmatibus ita loquitur dicens: Scripturas haeretici ... pertrahunt (Sent. III, 12, 4). Et iterum: Haeretici ingenti studio mendacia ... dehortantur (Sent. I, 16, 9) ».

Seine Gegner Etherius u. Beatus haben in ihren 2 Büchern ad Elipandum Isidor zwar nicht gennant, wie Elipandus, doch sehen wir hier überall die Spuren Isidorischer Worte und Gedanken. Auch grosse Bruchstücke werden aus Isidors Werken einfach herübergenommen. Es möge hier genügen auf die Kapitel 73-80 des ersten Buches hinzuweisen, die aus Isidors Offizien I, 15-18 wörtlich abgeschrieben sind.

In seinen grossen Kommentar zur Apokalypse hat schon vorher Beatus (776) unendlich viel aus Isidor übernommen. Nirgends nennt er seine Quellen; nur in der epistola dedicatoria ad Etherium zählt er sie alle auf und dabei am Schlusse auch Isidor. Schon gleich diese epistola ad Etherium hat er zum grossen Teil aus Isidors Prolog c. Iudaeos, De ortu et obitu Patrum und De officiis II, 27, 5 zusammengesetzt. Der grössere Teil des Prologs zum zweiten Buche stammt aus Isidors Etymologien [40]. Ausser

[35] MGH, *Epp.* IV, 306, 34.
[36] *Epist. ad Alcuinum* 4; l. c. 410.
[37] Ed. Mommsen, MGH, *Chronica minora*, II, 407.
[38] *Epist. ad Alc.* 4, § 9.
[39] ML 96, 861 B.
[40] Flórez, 84-113; Sanders, 102-133.

ihnen sind im Kommentar selbst besonders die Quaestiones in Vetus Testamentum ausgeschrieben [41].

Sehr früh ist in Frankreich die Benutzung der Werke Isidors besonders seiner Chronik und seiner Etymologien gewesen, der Chronik bereits in dem mit den Annalen des Marius von Avenches verbundenen und von Mommsen einem fränkischen oder burgundischen Schreiber zugewiesenen [42] Anhang der Jahre 581-624 sowie in der historischen Sammlung des sog. Fredegarius, deren erster Bearbeiter in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts Isidor benutzt hat, sodann etwa hundert Jahre später in den Gesta Francorum und in der Weltchronik bis 741. Durch Isidors Etymolog. V, 38, 5 angeregt hat Theodofred, der erste Abt von Corbie (662) und spätere Bischof von Amiens, sogar seine aus der Bibel hergeholten Gedanken in Verse geformt: « *Versus de sex etatis et mundi principio* » und ein anderer vielleicht westfränkischer oder burgundischer, nach Traube ein spanischer, Dichter hat zu Schulzweken eine kurze Weltbeschreibung in Verse gebracht: « De Asia et de universi mundi rota » [43], die wohl noch der 2 ten Hälfte des VII. Jahrhunderts angehört. Sie hat Isidors Etymolog. XIV, 3 u. 4, IX, 2 und XIII reichlich benutzt.

Ein ganz eigenartiger Schriftsteller ist bekanntlich der Virgilius Maro des Mittelalters, der wohl um die Mitte des 7. Jahrhunderts schrieb; geboren vielleicht zu Toulouse, hat er in seinen Epitomae (XV, doch sind XII-XIV verloren) Isidors Etymologien weidlich ausgeschrieben und ist dann schon von Aldhelm in seiner Epistola ad Acircium (zwischen 668-690) benutzt worden. Leider ist des Virgilius Text in schlechter Verfassung und lückenhaft, so daß aus ihm für Isidors Textgestaltung wohl kaum etwas zu gewinnen ist.

Der der Schwindelliteratur [44] zuzuweisende Aethicus Cosmographus, der sein Werk als eine von Hieronynus angefertigte Uebersetzung eines griechischen Originals ausgab, stammt wohl aus Südfrankreich und gehört vielleicht derselben Zeit an

[41] Näheres über die Benutzung Isidors durch Beatus erseche man aus H. L. Ramsay, *Le Commentaire de Béatus* (*Revue d'Histoire et de Littérature réligieuses*, VII, Paris 1902, 418 ff) und W. Bousset, *Göttinger Gelehrte Nachrichten* (Hist. phil. Kl., 1895).

[42] MGH, *Chronica minora*, II, 397.

[43] Herausgegeben von K. Strecker, Berlin, 1909.

[44] Siehe Manitius, *GLLM*, I, 229 ff.

wie Virgilius Maro (Gutschmid setzt ihn zwischen Isidor und Fredegar, 630-340), wenn nicht Krusch [45] recht hat, nach dem er die Gesta Francorum in der Fassung von 736 benutzt hat und somit etwa in die Mitte des achten Jahrhundetrs gehörte. Doch neigt Manitius [46] dazu, ihn wegen der grossen Aehnlichkeit seiner Sprache mit der des sog. Fredegar und der Historia Daretis Frigii De origine Francorum noch ins 7. Jahrhundert zu setzen. Jedenfalls sind Isidors Etymologien eine seiner Hauptquellen und reichlich ausgeschrieben.

Ferner hat das älteste mittelalterliche Gesprächsbüchlein vom Ende des VII. Jahrhunderts herausgegeben von M. Förster [47], in der damaligen Volkssprache in Gallien geschrieben, ausser anderm auch Stücke aus Isidors Etymologien und der Chronik aufgenommen.

Auch der Verfasser des Liber monstrorum de diversis generibus benutzt um 700 Isidors Etymologien bes. XI, 3 und XII, 4, obwohl man manchmal im Zweifel sein kann ob er Isidor selbst oder dessen Gewährsmänner, Augustin, Servius und andere, ausschreibt. Er war wohl, wie Manitius richtig sagt, ein Geistlicher im Frankenreiche, der im Auftrag eines Höheren, Fürsten oder Bischofs, seine Zusammenstellungen machte. Wenn seine Orthographie (und nicht etwa die der Copisten) starke Anklänge an die Iren zeigt [48],so ist es immerhin möglich, daß er ein Ire seiner Nationalität und Bildung nach war. was auch die Möglichkeit eines irischen Archetypus zuliesse und auch das Vorhandensein von 2 Handschriften in Bobbio im X.-XI. Jh. erklärlich machte.

Am Ende des VIII. Jhs. sagt Benedikt von Aniane: « Nam multa libellis Conscripsere quidam potius quos ordo beatus Eximios tenuit... Vir Benedictus et Isidorus, Basilius extant Eximii quorum retinent sat dicta per orbem ». Er selbst hat dann in seinem Codex regularum die ganze Regula Isidori gebracht sowie in seiner Concordia regularum nochmals dieselbe Regula fast ganz in einzelne Teile zerlegt und nach bestimmten Schlagworten systematisch eingereiht. Aus der Concordia regularum stammen, wie es scheint, die vielen Entlehnungen die Smarag-

[45] MGH, *Script. Merov.*, II, 220.

[46] L. c. 230.

[47] *Romanische Forschungen*, 29, 343 ff.

[48] Manitius, l. c. 114.

dus von Mihiel an der Maas im Anfang des IX. Jhs in seinem Kommentar zu der Regula Benedicti aus der Isidorregel bringt. Er hat aber offenbar auch noch eine zweite Ausgabe der Regula Isidori benutzt, da er auch manche Bruchstücke dem Isidor zuweist, die Benedikt von Aniane nicht hat, die aber mit gleichen Bruchstücken, die uns als Isidorisch von Petrus Casinensis geboten werden übereinstimmen. Smaragd, wahrscheinlich ein Ire seiner Nation nach, hat in seinem Kommentar zur Regula Benedicti nicht selten etymologische Erklärungen aus Isidors Etymologien und Bruchstücke aus seinen Sentenzen, manchmal ohne seine Quelle zu nennen, doch meist sagt er: « Hinc beatus Isidorus ait », oder ähnliches. In seinem Diadema monachorum hat er oft grosse Bruchstücke aus Isidors Sentenzen eingeflochten. Auch hier sagt er oft: « Unde Isidorus ait ». Einmal bildet er den Titel eines Kapitels: « Quod ex virtutibus virtutes et ex vitiis vitia oriuntur », entsprechend dem Isidor-titel Sent. II, 33: « Quod ex vitiis vitia et ex virtutibus virtutes oriuntur ». In seiner Via regia und in seinem Kommentar zu den sonntäglichen Evangelien und Episteln finden sich ebenfalls Benutzungen Isidors und in seiner leider bisher fast unbekannten weil ungedruckten Ars grammatica Aehnlichkeit mit der Ars Juliani [49] die aber wahrscheinlich auf Isidors Ars zurückgeht.

Ich habe oben die Irische Canones-sammlung (um 700) und den noch früheren Tractat Ps. Cyprians De XII abusivis saeculi erwähnt. Einem Iren der ersten Hälfte des VII. Jhs gehören wohl die Versus cuiusdam Scotti de alphabeto an, die sich in einer ganzen Reihe von Handschriften des X. Jhs finden. Es sind 23 hexametrische Tristichen über je einen Buchstaben des Alphabets. Zu diesen Tristichen hat wohl der Dichter selbst einen leider nur bis R reichenden Kommentar geschrieben [50]. Im Gedichte und im Kommentar sind Isidor benutzt. Gekannt scheint das Gedicht schon Aldhelm zu haben (ca 675), ebenso Eusebius (ca 740) in seinen Rätseln.

In einigen Handschriften wird dem Iren Lathcen (ca 660) eine Ecloga Moralium b. Gregorii in Iob zugeschrieben, in der er Isidors De ortu et obitu Patrum c. 24 unter dem Titel « Dicta Isidori in libro de vita et exitu prophetarum » in den Text des Prologs übernommen habe. Ich habe

[49] Hagen, *Anecdota Helvetica,* CCXLVI, 3 und 5.

[50] Manitius, l. c. 191.

schon [51] darauf hingewiesen, daß in der erweiterten Braulianischen Vita Isidori um die Mitte des VIII. Jhs in Spanien eine solche Ecloga dem Isidor selbst zugeschrieben wurde: « Moralium libros b. Gregorii papae rogatu compendiose adbreviavit ». Und in einer Handschrift der Stadtbibl. zu Laon (Frankreich) Nr. 46 (s. XIII) wird diese Ecloga auch dem Isidor selbst zugeschrieben. In dem Prolog hat er einige Worte aus dem 24. Kap. seines Buches De ortu et obitu Patrum eingeflochten, aber die Bemerkung « Dicta Isidori u. s. w. » fehlt dort vollständig, auch weicht der Text hier und da von dem Texte der Lathcen-Handschriften ab, sodaß ich in meinem Buche den Verdacht aussprach, daß Lathcen nicht der Adbreviator Gregors, sondern nur der Copist der Isidorischen Adbreviatur sei, wie man auch in einem anderen Fall ihn nicht als Autor, sondern nur als Copist erkennen will. Die Bemerkung « Dicta Isidori u. s. w. », die sich nicht in allen Handschriften findet, konnte leicht von einem gebildeten Copisten am Rande beigeschrieben und später in den Text aufgenommen werden.

Im achten und neunten Jahrhundert begegnen wir oft Iren auf dem Festlande. Ins achte Jahrhundert gehören vielleicht noch die beiden Mac-Salcanus, lat. Malsachanus und Cruindmelus, von denen jener eine Grammatik und dieser eine Metrik schrieb. In Malsachans Grammatik werden Isidors Differentiae verborum und die Etymologien, in Cruindmelus' Metrik die Etymologien viel benutzt, meist unter Nennung ihres Verfassers.

Gehen wir zu den Angelsachsen über.

Die früheste Benutzung Isidors zeigt sich da wohl bei Aldhelm in seiner Epistola ad Acircium. An zwei Stellen hat er Isidors De natura rerum benutzt [52], an einer Stelle einen Vers aus dem dem Buche Isidors oft namenlos beigefügten Sisebut-Gedicht als isidorisch citiert; er nennt auch sonst den Isidor als Quelle neben Augustin und Junilius [53] und doch meint Ehwald [54], die grammatische Einkleidung des Werks, d. h. der hundert Rätsel, sei eher aus Julian von Toledo (nach Bern. 207!) und dessen Vorgängern Victorinus und Audax zu erklären, als aus Augustin, Isidor und Junilius, die doch Aldhelm selbst nennt.

[51] In meinem Buche *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera,* 80 ff.

[52] Ed. Giles, 225 und. 226.

[53] *Giles,* 233, 10 ff.

[54] *Festschrift für Albert von Bamberg,* 5.

während er Julian nicht erwähnt. Alle Citate die er anscheinend aus Julian hat, stammen eben aus dessen Quelle Isidor bzw, dessen Ars grammatica Bernensis. Isidor hat ja in weitem Maasse Audax und Pompeius ausgeschrieben. Ob Aldhelm überhaupt bei der Abfassung seines Werkes, das man 695 oder noch früher ansetzt im Besitze der Ars grammatica des Julianus sein konnte, die dieser erst nach der Erhebung Ervigs (680) zum König der Westgoten schrieb, ist sehr fraglich. Eher war es doch möglich, daß er Isidors Ars benutzte, die vielleicht fünfzig bis sechzig Jahre früher erschienen war.

Bedas ganz kurz gehaltenes Buch De temporibus, 703 geschrieben hat zur Grundlage Isidors De natura rerum c. 2-7 und Etymol. V, 29-35, 38 u. 39 sowie VI, 17, erweitert und ergänzt aus Plinius und Macrobius. Die kurze Weltchronik c. 16-22 ist zum grössten Teil Isidors kurzer Chronik in den Etymologien entnommen. Bei Bedas De natura rerum ist es ebenso. In c. 3 wird der Begriff Welt erklärt zum Teil nach Isidors De natura rerum, 9, l. In c. 4 die Elemente durch die von Isid. De natura rerum. 11. 2 angeführte Ambrosiusstelle. Das Firmament nach Isid. De natura rerum, 12, 2, 4 ff. Die Weltzonen nach Isid. De natura rerum, 10 (und Plinius), die Weltgegenden nach Isid. Etymolog. 3, 42, die Sterne z. T. aus Isid. De nat. rer., 25. Ueber den Tierkreis schrieb er nach Isid. Etymolog. 3, 22-82 (und Plinius). Ueber Bewegung und Grösse von Sonne und Mond nach Isid. De nat. rer. 15, 16 u. 18. Ueber Kometen nach Isid. De nat. rer. 26 (und Plinius), über die Winde in Excerpt oder Abschrift aus Isid. De nat. rer. 36 f 38-45, 46-48; über Blitz und Donner aus Isid. De nat. rer. 29. Ebenso entstammen Bedas folgende Kapitel Isidor De nat. rer. 30, 31 (und Plinius). Beda schliesst wie auch Isidor De nat. rer. 48 mit der Einteilung der Erde. Er benutzte also nicht die ältere Ausgabe Isidors in 46 Kapitel, sondern die zweite ja vielleicht dritte Emission des Isidorbuches De natura rerum.

Diese beide kürzeren Werke Bedas waren für die Schule bestimmt, erwiesen sich aber als hierfür nicht ausreichend. Daher schrieb er etwa zwanzig Jahre später, im J. 725, ein viel umfassenderes Lehrbuch: De ratione temporum, dem er seine 2 früheren Schriften mit ihren Isidorquellen zu Grunde legt. Auch hier giebt er in c. 66 eine ausführliche Weltchronik in sechs Weltaltern (nach Augustin und Isidors grösserer Chronik) bei, denen er dann noch ein 7. u. 8. Weltalter zufügt. Die Ostertafel des Dionysius enthielt 5 neunzehnjährige Cyclen nach alexandrinischer Berechnung, in

welcher er die 95 jährige Ostertafel des Cyrillus von Alexandria um weitere 95 Jahre fortsetzte. Cyrillus also 436-531, Dyonisius 532-626. Eine Fortsetzung derselben in weiteren 5 19 jährigen Cyclen bot Isidor in Etymolog. VI, 17, wahrscheinlich aber erst in seiner zweiten Sendung an Braulio: 627-722, und ihm folgend berechnete Beda einen 532 jährigen Cyclus, der vom Jahre 532 bis 1063 reichte [55].

In seinem Buche De schematibus et tropis hat er ebenso wie in seinem Bibelerklärungen vielfach Isidors Etymologien benutzt, wie auch dessen Quaestiones in Vetus Testamentum und die Allegorien [56]. In seiner letzten Lebenszeit machte er Auszüge aus Isidorwerken zum Gebrauch seiner Schüler. Doch kaum haben sich diese in dem Beda zugeschriebenen Collectaneum aus Väterwerken erhalten. Dies scheint vielmehr irischen Ursprungs [57].

Unter Bedas Werken sind auch Quaestiones super Genesim etc gedruckt [58]. Es sind aus Väterstellen zusammengesetzte Catenen, ein Werk des 9. Jahrhunderts, das sehr häufig Isidor als Quelle angiebt, häufig auch nicht, und doch ist der ganze Text der Quaestiones in Vetus Testamentum des hl. Isidor aufgenommen, so genau, daß das Werk fast den Wert einer guten Handschrift hat.

Im Anschluss daran will ich einen Genesiskommentar auch des IX. Jahrhunderts erwähnen, in den Isidors Genesiskommentar ebenfalls ganz hineingearbeitet ist, den sogenannten Pseudo-Eucherius-Kommentar in Genesim, veroffentlicht aus der einzigen Handschrift Wien Statsbibliothek n. 691 (s. XV) zuerst von Brassicanus (Basel, 1531), sodann von Migne unter den Werken des Eucherius [59]. In der Handschrift stehen am Rande des Textes die Namen der excerpierten Autoren wie Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Isidorus und vielleicht auch der uns von Smaragd als Quelle genannte und sonst so viel ich weiss ganz unbekannte *Figulus*. So wenigstens müsste man das in der Wiener Handschrift vorkommende Fig. deuten. Dann stammte die Ps. Eucherius Catene wohl aus der ersten Hälfte des IX. Jahrhunderts.

[55] *De ratione tempor.*, cap. 65.

[56] Vgl. Werner, *Beda und sein Jahrhundert*, 167 ff.

[57] Siehe Hellmann, *Sedulius Scottus*, 99; Arévalo, I, 400 (Stellen aus Isid. De ortu et obitu Patrum).

[58] ML 93.

[59] ML 50.

Nun giebt es aber noch eine kürzere und teilweise veränderte Form der Ps. Eucherius Catene aus dem Anfang des achten Jhs etwa, von der sich ein Anfangsteil in 3 Handschriften erhalten hat: einer Handschrift aus Autun Stadtbibliothek n. 27, f. 63 ff (s. VIII), einer aus Karlsruhe Staatsbibl. Augiensis n. CXCI (s. X), und einer Handschrift im Haag (Holland) 130 E 15 (s. IX-X), die nur Fragmente dieses Anfangsteiles enthält. Ohne das Fragment des Kommentars in der Handschrift von Autun selbst genau zu kennen glaubte nun P. Fidel Fita [60] nach den ihm aus Lindsays ungenauer Mitteilung [61] bekannten Worten der Handschrift: « *Isidori Iunioris expositionum sententias in* (? *Pentateuchum*) » schliessen zu dürfen der Kommentar des sogenannten Pseudoeucherius sei identisch mit dem Fragment der Handschrift zu Autun, sei somit ein zweiter Kommentar des Isidorus in Genesim, enthalte aber vieles aus seinen Quaestiones in Genesim. Die beiden oben erwähnten Handschriften zu Autun und Karlsruhe bieten aber nicht « Isidori . . . sententias in Pentateuchum », sondern « . . . sententias intexuimus » (auch die in Autun ganz deutlich). Nun könnte man ja sagen: dies « intexuimus » sei zu verstehen wie etwa « inseruimus », d. h. zwischen die verschiedenen Kommentare der Handschrift haben wir die Erklärungen Isidors eingefügt, enthalte also tatsächlich einen Kommentar Isidors. Da jedoch besagtes Fragment, veröffentlicht aus dem Augiensis von K. Wotke [62], zwar oft übereinstimmt mit dem Ps. Eucherius Kommentar bei Migne [63], vielfach aber auch von ihm abweicht, so haben wir zwar einen in seinem Grundstock wohl ähnlichen, aber in seinen Erweiterungen abweichenden Kommentar vor uns, der jedoch ebensowenig wie der grosse Pseudoeucherius-Kommentar bei Migne Isidor zum Verfasser sondern nur zur Hauptquelle hat, und ist somit das « intexuimus » wörtlich zu verstehen: wir haben (in den nachfolgenden Kommentar) Gedanken aus Isidors Erklärungen hineingewoben. Er muss also tatsächlich neben Isidorexcerpten auch solche aus anderen Schriftstellern enthalten, bedarf aber noch einer genaueren Untersuchung rücksichlich seiner Quellen, als sie uns Wotke in seiner Ausgabe bietet.

[60] *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid, 1910) 472 ff.
[61] In der Zeitschrift *The Athenaeum*, 2-4-1910.
[62] *Programm des Staatsgymnasiums vom Wien* (Hernals) 1897.
[63] ML 50.

Pseudo-Eucherius erwähnt [64] in seinem Kommentar zu den Büchern der Könige (III Reg. 7, 30-33) gelegentlich der « rotae basibus suppositae ad portandum » Gregor I und die von ihm noch Britannien gesandten Augustinus gestorben 605 als Erzbischof von Canterbury und Paulinus, gest. 644 als Bischof von York und giebt dabei als Zeitbestimmung : « nostris nuper temporibus » (vgl. Isid. Quaest. in Vet. Test., Prolog : nostris nuper temporibus). Man dachte an einen Engländer, etwa an Beda als Autor, weil ein grosser Teil des Ps. Eucherius Kommentars in libros Regum sich auch in dem entprechenden (Pseudo?) Bedanischen Kommentar findet. Doch konnte Beda 100 Jahre später wohl kaum schreiben « nostris temporibus » selbst nicht mit der Abschwächung « nuper ». Auch ist es nicht unbedingt nötig, daß diese Worte von einem Engländer geschrieben sind, da wie schon P. Fita [65] bemerkt : « Venere in Britanniam » auch von einem ausserhalb Britanniens lebenden Autor geschrieben sein kann. Er selbst denkt [66] an Isidors als Autor dieses Ps. Eucheriuskommentars in libros regum, zumal im demselben [67] auf die Moralia Gregors hingewiesen wird, die ja Gregor 599 an Leander Isidors Bruder geschickt hatte. Allerdings finden sich die eben erwähnten Stellen nicht in Isidors bekanntem Kommentar Quaestiones in libros Regum, könnten aber immerhin in einem anderen verlorenen Kommentar Isidors gestanden haben. Eine Stelle aber aus dem vorhandenen Kommentar Isidors über die Könige [68] findet sich bei Ps. Eucherius [69] wörtlich. Kurz vorher wird erwähnt, daß bei der Insel Thyle die Sonne in jedem Jahre eine Reihe von Tagen nicht untergeht. Dies könnte der Autor nach Servius Georg. I, 60 : « *Thyle* cum sol in cancro est, *dies continuus sine noctibus esse dicitur* » berichtet haben. Doch stimmt diese Angabe nicht überein mit Isid. Etymolog. 14, 6, 4 : « Thyle ultima insula Oceani . . . a sole nomen habens quia in ea aestivum solstitium sol facit et nullus ultra eam dies est ». Allerdings ist diese Stelle in den vielen Handschriften (also sicher schon sehr frühe durch den Unverstand eines Copisten) sehr entstellt worden. Isidor hat hier nicht Servius sondern wie schon

64 ML 50, 1147.
65 L. c. 480.
66 L. c. 478.
67 I Reg. 30; ML 50, 1031.
68 ML 83, 421-422.
69 ML 50, 1099.

seine Schlussworte lehren: « unde et pigrum et concretum est eius mare » Solin benutzt, der uns 22, 9 mitteilt: « in qua (Thyle) aestivo solstitio sole de cancri sidere faciente transitum nox nulla, brumali solstitio proinde nullus dies. Ultra Thylen accipimus pigrum et concretum mare ». Angesichts der Quelle Solin Isidor selbst für den Unsinn der Handschriften verantwortlich zu machen geht doch wohl nicht an. Wir haben zu ergänzen etwa: « quia quando in ea aestivum solstitium sol facit, nox nulla et in brumali solstitio nullus ultra eam dies est ». Immerhin beweisst diese nunmehrige Uebereinstimmung bezügl. der Insel Thyle sowie die vorher erwähnte wörtliche Textgleicheit noch nicht, daß Isidor der Autor jenes Kommentars ist, sonden zunächst nur, daß er in ihm schon in sehr früher Zeit vielleicht noch in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts benutzt ist, vielleicht in England. Gregor I hatte seine Moralia sicher auch seinen englischen Sendboten nachgesandt.

Vielleicht noch zu Bedas Lebenszeit schrieb Eusebius (Abt Hvaetberht) seine Rätsel, in denen er Gegenstände aus Isidors Etymologien behandelte.

Ebenfalls noch zu Bedas Zeit verfasste Wynfreth-Bonifatius, wohl noch bevor er als Apostel der Deutschen tätig war und den Märtyrertod fand, in England seine Werke, in denen er auch Isidor benutzte. Es sind dies besonders seine Grammatik und seine Metrik. Ja die Handschrift (heute Fulda A 2) aus dem Anfang des achten Jahrhunderts, geschrieben wahrscheinlich in Frankreich, mit den Synonyma Isidors hat er wie es scheint zum Schutze gegen die Schwerthiebe des Feindes über sich gehalten. Sie zeigt noch Blutspuren und im Holzdeckel und dem Pergamente den klaffenden Spalt eines Schwerthiebes.

Bedas Schüler, Alcuins Lehrer, Wynfreds Freund, der Erzbischof Ecbert von York (Eboracensis), England, schrieb um die Mitte des achten Jhs einen « Liber paenitentialis, sumptus de canonibus patrum catholicorum ad remedium animarum » (Vat. Palat. 485, s. X.). Hierin begegnen wir wiederholt Isidor. So in Canon 70: « Isidorus episcopus dicit: Abbati vel monacho monasterii servum non licet facere liberum » = Isid. Regula, 19, 4. Canon 86: « Isidorus: Omnis mundialis sapiens si sapiens sit, non iudicet iudicia ecclesiae ». Wo sagt dies Isidor? Canon 93: « Isidori: Quicumque a parentibus propriis in monasterio fuerit delegatus, noverit se ibi perpetuo mansurum. Nam Anna Samuel puerum natum et ablactatum deo obtulit, qui in monasterio templi

permansit ». Ebendasselbe liest man, noch etwas erweitert, in Benedikts von Aniane Concordia regularum und daraus bei Smaragdus. Aus Ecberts Citat geht hervor, daß nicht Smaragd oder Benedikt den Canon selbst geformt und Isidor zugewiesen hat [70]. In Ecberts Paenit. I, 2, 2 steht: « Sanctus Isidorus dicit quod opinio esset hominis veram confessionem et conversionem deo acceptam fore in extremo die, quoniam salvator dicit: quocumque die homo ad piam vitam revertitur, vivet et non morietur. Ideo non est reicienda vera resipiscentia, quocumque tempore fiet, quia sacerdos nullam habet necessitatem illis hominibus veram confessionem denegandi, quia deus contemplator cuiuslibet hominis cogitationes interiores et novit secreta cordium omnium hominum ». I, 2, 6: « *Sanctus Isidorus qui librum hunc composuit* (scil. de paenitentia?) dicit de eo qui paenitentiam auspicatur pro capitalibus criminibus, ut qui ad tempus terra expulsus est et ait quod illi non sit permissum in loco mercatorio mercaturam aliquam exercere nec occupari circa aliqua mundana negotia antequam compleverit quod confessarius eius illi praescripsit ». Danken würde ich dem, der mir diese beiden Stellen in dem noch unbekannten Buche Isidors De paenitentia nachweisen könnte.

Oben habe ich den Brief Sisebuts an Adualualdus König der Langobarden erwähnt; zugleich mit dem Brief sandte er ihm eine Reihe Bücher, wohl auch die von Isidor damals schon herausgegebenen. So verstehen wir, daß der Continuator Prosperi (Havniensis) im Jahre 625 im Langobardenreiche schon Spuren der Benutzung von Isidorwerken aufweist.

Allerdings hatte man auf dem Concil von Rom 649 noch keine Codices mit Werken Isidors. Doch hat der Ravennas, der zwischen 650 und 680 schreibt [71], neben seinen vielen Quellen des IV. Jhs auch Isidor citiert [72].

Um die Mitte des 8. Jhs. machte Alanus von Farfa († 770) die älteste Predigtsammlung per circulum anni, in die er auch Bruchstücke aus Isidorwerken, so die Praefatio und I, 18-50 contra Iudaeos, sowie De officiis I, 37-40 in der Form von Homilien aufnahm.

Egino von Verona (seit 799 in Reichenau, † 802) gab diese Sammlung mit kleinen Aenderungen neu heraus. Durch die

[70] Siehe Arévalo, Isid. Regula, 20, 5, adnot.

[71] Siehe die Ausgabe von Pinder und Parthey (Berlin 1860).

[72] *De natura rerum*, 16-17.

Egino-Sammlung ist wahrscheinlich die Homiliensammlung des Paulus diaconus in Monte Cassino hervorgerufen worden, die um 790 von Karl dem Grossen veranlasst worden war, aber bisher in ihrer ersten Form noch nicht gedruckt ist, obwohl genügend gute Handschriften vorhanden sind. Vielleicht aber hat er nur Isidor De ortu et obitu Patrum, 72 und De Officiis, I, 37 in Homilienform aufgenommen. In seiner Historia Romana hat er Isidors Chronik und in seiner Langobardengeschichte neben der Chronik seine Etymologien benutzt.

Auch in andern Homiliensammlungen des 8. und 9. Jahrhunderts finden sich oft Bruchstücke aus Isidorwerken wie De ortu et obitu Patrum, 72, Sent. I, 10 u. III, 21, De Officiis I, 26, Synon. II, 2 und andere als Sermones.

Gleichzeitig wohl mit Paulus diaconus im Süden schrieb Paulinus II von Aquileja († 802) im Norden Italiens. Bisher nicht gedruckt sind seine Auszüge aus den kirchenvätern, darunter auch aus Isidor: « Salutifera monita Paulini de tractatibus sanctorum excerpta ». Sie finden sich in einer Görreshandschrift aus dem Kloster Himmerode in der Berliner Staatsbibliothek.

Einer der bedeutendsten Geister der ersten beiden Dezennien des 9. Jhs. war Claudius von Turin, ein Spanier von Geburt, der länger am Hofe Ludwigs der Frommen gelebt hatte und zahlreiche Bibelkommentare schrieb, von denen die meisten leider bisher ungedruckt sind. In den bei Migne gedruckten hat er vielfach Isidors Etymologien benutzt, daneben aber auch in seinem Kommentar über die 4 Bücher der Könige dessen Quaestiones in 4 libros regum reichlich ausgeschrieben. Die Excerpte stimmen meist wörtlich mit Isidor überein, doch ändert er auch hier und da und fügt hinzu, was dem Sinne zu entsprechen schien.

Wir haben gesehen wie vielfach die Benutztung der Werke Isidors in Spanien, Irland und England und vereinzelt auch in Frankreich und Italien im 7. u. 8. Jahrhundert war; doch eine weitverbreitete Benutzung sezte erst vom Ende des 8. Jahrhunderts in dem Karolingerreiche ein, durch die Neubelebung, die die « Wissenschaft » der damaligen Zeit, das heisst die christliche Theologie, in ihrem verschiedenen Disciplinen erfuhr durch die direkten Beziehungen, die man mit Italien durch die Besetzung des Langobardenreiches und mit Spanien durch die Eroberung der spanischen Mark anknüpfte. Letztere zumal brachte eine Menge spanischer Handschriften auch Isidors nachweislich

nach Frankreich und Deutschland, die dann durch Abschreiben oder Excerpieren vervielfacht wurden und dadurch zu immer weiterem Studium anregten. Eine ganze Reihe solcher Handschriften aus der Karolingerzeit sind entweder direkt importierte spanische Handschriften wisigotischer Schreibung oder sie lassen deutlich an ihrer Orthographie, z. T. auch grammatischer Struktur erkennen, daß sie aus spanischen Vorlagen abgeschrieben sind. Der Mittelpunkt für alle diese Bestrebungen zur Hebung der « Wissenschaft » war die Palastschule in Aachen. Ihr zur Seite traten Tours und Corbie.

Die grösste Excerptensammlung des 8. Jahrhunderts ist vielleicht auch erst am Ende desselben in Frankreich und nicht schon vor seiner Mitte in Spanien entstanden, wenn Lindsay mit seiner Ansicht Recht hat, daß Adalhardus der Spiritus rector dieser Kompilation sei (was allerdings noch erwiesen werden muss) und nicht der gotische Bischof Ansileubus, dessen Name auch mit der Sammlung verbunden ist: L i b e r g l o s s a r u m A n s i l e u b i. Dieses Buch ist in zwei Handschriften, dicken Folianten des ausgehenden 8. Jahrhunderts in der Bibliothèque Nationale zu Paris und in zahlreichen anderen zu Cambrai, Tours, Bern, Rom, Vercelli, Bamberg und so weiter vorhanden. Ich selbst habe es in fünf Foliobänden aus den S. Germanenses abgeschrieben und mit anderen Handschriften verglichen [73].

Hauptquelle für das Buch der Glossen sind die Werke Isidors; « esid. esyd. ysid. » und andere Abkürzungen finden sich unendlich oft am Rande der einzelne Excerpte. Fast die ganzen zwanzig Bücher der Etymologien sind zerteilt und in einzelnen Excerpten alphabetisch herübergenommen worden. Oft ganze Kapitel umfassende Abschnitte, so: Bella (18, 1), Diffinitiones (2, 29, 1ff), Ludi circenses (18, 27), Dialectica (2, 22 ff), Canones evang., Canones conciliorum, Caelum, Aquae, Equi, Ecclesia u. s. w. Hier und da sind Isidorteile mit denen anderer Autoren verbunden: « Ex Esidori atque Ambrosii lib̄ collectum ». Oft wird dem Namen noch das Werk beigefügt: « Esidori ex libris Ethymologiarum », oder auch « Ethimolog. » allein. Viel benutzt ist auch Isidors De natura rerum, bisweilen die libri Officiorum, « Esidori ex libris de ortu et obitu patrum » (s. Arbe locus). Aus den Differenzien

[73] Wer sich genauer darüber interessieren will, lese den Bericht von Georg Goetz, *Liber glossarum* (*Sitzungsberichte der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Phil. hist. Klasse, XIII, 1893).

wird bald am Rande notiert « Esid. ex differentiis » bald nur « Esidorus », bald nur « ex differentiis », und bei den letzten hat man sehr zu untersuchen ob sie aus Isidors Werken stammen. Excerpiert ist noch Isidors Gotengeschichte.

Auch über zwei uns sonst unbekannte Bücher Isidors giebt uns die Sammlung nicht selten die Nachricht: über *Isidors liber artium* und über einen Teil seines grammatischen Werkes *De octo partibus orationis*. Die Randschriften lauten für ersteres: « Esidor. ex l artium » oder « ex libro arcium ». « Esidori Saffica » und darauf « Safficum ». « Item ipsius ex lb artium », ebenso anderswo, wo jedesmal « Esidori » vorhergeht: « ex arcium, de artium », einmal auch noch « de glossis: ex libro arcium ». Es sind Excerpte über Dinge die auch in den Etymologien behandelt werden, doch sind die Unterschiede so gross, daß wir den liber artium als eine zweite den Etymologien ähnliche Schrift zu betrachten haben, die Isidorus schrieb oder die ihm am Ende des VIII. Jhs zugeschrieben wurde. Der Artikel « Esidori: Teatri » weicht von den Etymologien XVIII, 42 völlig ab, ebenso mancher andere nur mit « Esidori » bezeichnete. Auch sie werden zu dem Liber artium gehören. Sollte mir der ver. Leser Kenntnis geben von ähnlichen in Handschriften überlieferten Excerpten « Isidori ex libro artium » so wäre ich ihm dankbar.

Für das zweite Werk lauten die Randschriften nur « esidori ». Darauf hingewiesen hat schon vor langen Jahren Hagen in seinen Anecdota Helvetica, in denen er diesbezügliche Auszüge brachte. Aus diesen Citaten, die sehr oft abweichen von ähnlichen Darlegungen im ersten Buch der Etymologien ergiebt sich, daß sie ebensowenig aus den Etymologien stammen, wie die Citate des isidorischen Liber artium. Nun lesen wir aber die gleichen grammatischen Erklärungen, die unter dem Namen « Esidori » im Liber glossarum stehen, in der von Lorenzana nach der Hds. Vatic. Palat. 1746 zu Rom 1797 herausgegebenen Ars grammatica Julians von Toledo (ca 690). Ich vertrete nun hier die eigene Ansicht und habe sie auch schon in meinem oben erwähnten Buche [74] vertreten, daß die von den Etymologien abweichende Ars grammatica Isidors in der anonymen Ars Bernensis der Handschrift 207 (s. IX-X) f. 8ff vorliegt und daß Julianus zwar sehr viel direkt aus Isidor herübergenommen hat, dass er aber auch ebenso oft völlig von ihm abweicht, eine Tatsache, die auch

[74] *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, 166 f.

schon Hagen erkannt hat. Dass man aber in solcher Weise den anderen ausplünderte war damals halt so Mode. Audax, Pompeius und Servius wurden von Isidor ebenso ausgeschrieben, warum sollte es sich da Julian nicht auch bequem machen und statt die Quellen Isidors gleich ihn selbst ausschreiben? In einer im gleichen Bernensis 207 ff. 112-127 anonym überlieferten Ars stammt ein Stück des Pronomens, das Adverb, das Particip, die Konjunktion und der grössere Teil der Erklärungen über die Praepositionen fest wörtlich aus der Grammatik des Petrus von Pisa (ca 775), dessen eigene Grammatik auch im Bernensis 207 ff. 148-168 steht. Hagen [75] meint: Sie (Petrus und die Ars Bern. f. 112-127) haben aus derselben Quelle geschöft. Doch wahrscheinlicher ist es, daß einer den andern abschrieb. So ist es auch bei Julianus und Isidorus. Die Sache ist bisher weder durch Hagen, noch durch G. Goetz [76] oder Hanow [77] noch durch Beeson und Manitius geklärt. Ich hoffe aber vielleicht noch in diesem Jahre die beiden Grammatiken Isidors und Julians herausgeben zu können. Wie Julianus so hat auch der Verfasser der Ars grammatica aus dem Anfang des 9. Jhs, gedruckt von Hagen [78], Isidor benutzt, ja einiges aus Isidor angeführt, was sich bei ihm in den Etymologien nicht findet. Leider verbietet mir hier der mangelnde Raum die vielen Handschriften des IX. Jahrhunderts zu erwähnen, die uns ihre artes, grammatische Studien und Excerpte auch aus Isidor, bekannte und unbekannte bieten, wie Clemens Scotus, Erchanbert von Freising, Smaragdus von Mihiel und andere.

Gegen 800 schrieb Ebarcius von St. Amand seine Claves scripturae; in diesem Werke arbeitete er viele Glossare ineinander und benutzte wie später Papias vor allem auch den Liber glossarum. Ob er aus diesem oder aus Isidor direkt seine Isidorexcerpte genommen hat, muss noch genauer untersucht werden. Leider besitzen wir nur eine Handschrift in Valenciennes Stadtbibliothek n. 193 und aus ihr gab Pitra [79] nur Bruchstücke. Wenn die Handschrift wirklich um 800 geschrieben ist, so gehört Ebarcius noch der zweiten Hälfte des 8. Jhs. an.

[75] *Anecdota Helvetica,* XXVII.

[76] . . . 287.

[77] *De Iuliano Toletano* (Jenenser Dissertation, 1891).

[78] In seinen *Analecta Helvetica,* 62-142.

[79] *Spicilegium Solesmense,* III, 420 ff.

Auch ein Leidener Glossar im Vossian. lat. 69 ca 800 geschrieben (nach Traube), aus St. Gallen stammend, ein insulares Glossar vermischt mit insularen Glossen, vielleicht in seinen Vorlagen aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts stammend, bietet uns Glossen über den Text der Offizien Isidors und De libro rotarum (= De natura rerum) [80].

In die umfangreichen Reichenauer Glossen (s. VIII) herausgegeben von Jos. Stalzer [81] aus dem Karlsruher Augiensis CCXLVIII, das Werk offenbar mehrerer Verfasser oder auch eine Kompilation aus mehreren Einzelglossaren über die Bücher der Bibel und die Prologe des Hieronymus (ein Bibelglossar aus dem VIII Jahs. liegt uns im Augiensis LXXXVI vor [82]), über Benedikts Regula, über die Ars Donati und anderes, ist auch ein umfangreiches Glossar über Isidors Quaestiones in Vetus Testamentum hineingearbeitet [83].

Am Ende des achten Jahrhunderts hat der Franke Wigbod im Auftrage Karls des Grossen seinen Kommentar zum Oktateuch, vielleicht in Lorsch, geschrieben. Er benutzte darin Isidor De natura rerum und seine Quaestiones in Vetus Testamentum und zwar nach Martène [84], der einen Teil des Genesis Kommentars veröffentlicht hat, im Genesis Kommentar Isidor neben Hieronymus, in den übrigen Büchern nur Isidor. Es wäre daher wünschenwert, daß auch dieser Kommentar vollständig bekannt würde.

Ueberblicken wir die Reihe der Epistelschreiber vor und nach 800 so sehen wir eine ganze Reihe, die Isidor nennen und ausschreiben. Z. B. schreibt Magingoz der Bischof von Würzburg an Lullus (vor 786): « Videntur namque concorditer Essidorus ac Hieronymus adfirmare, non debere adulteram teneri a viro cui sociata alteri se more meretricis adiungat » u. s. f. [85]. Ein Priester (Candidus?) im Slavenlande ermahnt seine Freunde in Italien in Weisheit ihr Leben recht einzurichten und schreibt dabei Isidors Sentenzen II, 1; III, 8

[80] Das nähere ersehe man bei P. Glogger, *Das Leidener Glossar* (*Voss. 69*), *Augsburger Gymnasialprogramme*, 1901, 51, 84 (de caelo) und 1904, 42, 43 und 73.

[81] *Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wissensch.*, (Phil. hist. Klasse) 152 (1906).

[82] Gedruckt von Roensch im *Altfranz. Uebungsbuch.*

[83] Siehe Stalzer, *Grazer Gymnasialprogramme*, 1908, 3 ff.

[84] *Amplissima Collectio*, 9, 295-297.

[85] Vgl. MGH, *Epp.* III, 429, 14.

und 9 aus. Odilbert von Mailand (ca 810) hat in seinem Antwortbriefe an Karl den Grossen über die Taufe an drei Stellen die Etymologien (VI, 19) und ausserden in 10 Citaten die Offizien II, 21-23, 25-26 eingeflochten. In ihren ähnlichen Antworten haben auch Maxentius der Patriarch von Aquileja und Leidrad von Lyon Isidorstellen angeführt. Hadrianus I papa schreibt dem Bischof Egila von Illiberri [86]: « sed magis doctorum nostrorum, sanctorum patrum, sicut nobis intimant, videlicet beati Silvestri atque Innocentii papae pariterque almi *Hieronymi seu Hisidori* divinos sermones annectere... ». Leon III papa schreibt ad episcopos Germaniae (ca 800): « Repperimus quippe in beato Ysidoro Spaniensi episcopo (s. Etymolog. IX, 6, 29) usque in septimam generationem observare et sic copulare quia in septimo die quievit Deus ex omnibus operibus suis... », und Leon IV papa in einer epistula des J. 847 [87]: « illorum quorum meministis dicta: Hieronymi, Augustini, Isidori vel ceterorum similiter sanctorum doctorum... ».

Auch bei Alcuin, dem unstreitig bedeutendsten aller jener Gelehrten am Hofe Karls, stossen wir zunächst in seinen Briefen auf eine ausgedehnte Benutzung der Etymologien Isidors. Man sehe MGH, epp. IV seine epist. 17, 26 vgl. mit Etymolog. VII, 12, 21; epist. 18 und epist. 30, vgl. mit Etymolog. III, 3, 1; epist. 66 « calamum in caritate tinxi » vgl. mit Etymolog. II, 27 « Aristoteles... calamum in mente tingebat »; epist. 81 und 198 vgl. mit Etymolog. V, 2 « Cherubin... interpretatur... scientiae multitudo »; epist. 86 vgl. mit Etymolog. II, 27, 1; epist. 97 und 149 vgl. mit Etymolog. X, 4 « Amicus... quasi animi custos »; epist. 113, 133, 173 mit Etymolog. VII, 9, 6 « Simeon... »; epist. 133 mit Etymolog. III, 5. Zu epist. 134, appendix codicis Bruxell.: Etymolog. VI, 19, 43; 44; 47; 49; 50; 52. Epist. 143: Etymolog. I, 36, 13; epist. 149: Etymolog. III, 70, 27, 15, 66; epist. 162 « Item Isidorus in Commentario Geneseos (immo Exodi, VII, 3!): Quod vero Dominus in eodem rubo apparuisse legitur... »; epist. 166 « Igitur beatus Isidorus cui nihil Hispania clarius habuit... »; epist. 307: Etymolog. VII, 6, 5; epist. 308: Etymolog. VI, 19, 17. Alcuinus adversus Felicem II, 7: « Clarissimus Hispaniae doctor b. Isidorus »; Adversus Elipandum II, 8: « Isidori clarissimi

[86] MGH, *Epp.* III, 1, 648, 30.
[87] MGH, *Epp.* IV, 595, 32.

doctoris non solum Hispaniae verum etiam cunctarum latinae eloquentiae ecclesiarum »; III, 19: « Isidorus lumen Hispaniae ».

Sodann hat Alcuin in seinen kleineren und grösseren Schriften oft Isidors Etymologien und auch De natura rerum benutzt; z. B. in seinen Büchern De grammatica [88] und De dialectica [89] die Etymologien (im Anfang über die Buchstaben nach Isidor, ebenso über die theologische Auffassung der Logik, über die Isagoge nach Isidor, über die Perihermenien nach Boethius und Isidor). In den Traktat De saltu lunae ac bissexto Isidors De natura rerum. Vielleicht schrieb er auch, oder wie Manitius meint [90], ist durch seine Grammatik beeinflusst die Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones [91], über die Menschen, die Geister (de spiritibus), die zehn Namen Gottes, die Zeiten, das alte und neue Testament, die Messe, den Glauben u. s. w. Der Stoff stammt meist aus Isidors Etymologien. In seiner Schrift De virtutibus et vitiis (ad Widonem Comitem) verrät er Kenntnis von Isidors Commonitiuncula ad sororem [92]. Ueber die Berücksichtigung Isidors in seinen anderen theologischen Werken siehe Werner [93].

Sein Zeitgenosse Theodulf von Oleans, von Geburt gotischer Spanier, hat in seinen Gedichten hier und da auch Isidor vor Augen gehabt; so z. B. in Carm. 6, wo er nach Isidor (und anderen) die Länder und Völker der Erde von Chryse, Argyra und Taprobane im Osten an bis nach Westspanien schildert. In seinem Gedicht 47 lehnt er sich an Isidors Etymolog. VIII, 61-66 an. In dem Gedicht über seine Bibliothek beutet er reichlich Isidors Versus in bibliotheca aus. Seinen Bibeltexten schloss er (neben anderem) die Ghronographia Isidori (d. h. seine Chronik) an und notiert dies auch in seinem Schlussgedicht.

Sein Nachfolger Jonas von Orleans (aus Aquitanien) hat (ca 828) in seinen Schriften « De institutione regia ad Pippinum regem » und « De institutione laicorum » neben anderen Kirchenvätern auch Isidors Offizien und Sententien ausgeschrieben.

[88] ML 101, 849 ff.

[89] ML 101, 951 ff.

[90] *Geschichte,* I, 281.

[91] ML 101, 1099.

[92] Siehe meine Ausgabe in der Revista *Religión y Cultura* (El Escorial, 1935) 35.

[93] *Alcuin und sein Jahrhundert;* sowie Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* II.

Kurz nach Kaiser Karls Tode fand im Jahre 816 das Aachener Konzil statt, in dessen erstem Buche « De institutione canonicorum » nicht weniger als 30 Kapitel aus den Etymologien (VII, 12, 29), Offizien und Sententien Isidors Aufnahme fanden [94].

Der I r e D u n g a l , schon früh ins Frankreich gekommen, hat (ca 810) in seinem achtteiligen Gedicht über die sieben freien Künste und die Medizin sich eng an die ersten Bücher der Etymologien angeschlossen.

Nicht lange nach ihm hat H r a b a n u s M a u r u s , einer der vielen Schüler des grossen Angelsachsen Alcuin, in seinen drei Büchern « De institutione clericorum » (819) ausgiebig Isidors Offizien und seine Etymologien benutzt, ebenso in seiner Schrift De computo (oder De numero) (820) die Etymologien. In seinen Kommentaren zu biblischen Büchern [95], besonders in seinem Kommentar zum Exodus hat er Isidors Kommentar zum Exodus fast ganz herübergenommen. In seinem Traktat De virtutibus et vitiis [96] hat er unter Nennung des Namens Isidorus am Rande die Kapitel 42, 43, 39, 19, 41, 17, 25, 20, 22, 23, 21 des zweiten Buches der Sententien fast ganz ausgeschrieben. Am Ende seiner Schrift De grammatica und am Anfang seines Buches De inventione linguarum benutzt er die Etymologien. In seiner Schrift De consanguineorum nuptiis stammt das Kapitel De magicis artibus aus Etymolog. VIII, 9. In einigen Handschriften sind uns auch Worterklärungen (Glossen) Hrabans zu den einzelnen Büchern der Bibel überliefert, in denen er ebenfalls das meiste wohl aus den Etymologien hergeholt hat. Doch alle diese Benutzungen sind gering im Vergleich zu der Ausbeutung der Etymologien in seinen 22 Büchern De universo (oder De origine rerum, oder De natura rerum, 847-848). Hier bringt er uns sozusagen Isidors vollständige Etymologien in einzelne Teile zerlegt nur in anderer Anordnung als bei Isidor und knüpft an diese Isidorexcerpte seine theologischen Expositionen. Seine allegorischen Zusätze nimmt er zumeist aus Isidors Allegorien. Die Anordnung ist z. B. folgende: Im ersten Buche zerlegt er Isidors Etymolog. VII, 1-5; im zweiten, VII, 6 und 7; im dritten, VII, 6, 43 und 8; im vierten, VII, 2, VIII, 1 u. 2, VII, 12-14, VIII, 3, VIII, 5; im fünften, VI; im sechsten,

[94] Näheres hierüber sehe man bei TH. BEESON, *Isidorstudien* (1913).

[95] Siehe auch HABLITZEL, *Hrabanus Maurus, ein Beitrag zur mittelalterliche Exegese* (1906).

[96] ML 112, 1337 ff.

XI, 1; im siebenten, XI, 2, IX, 5-7, XI, 2 und 3, XII, 1; im achten; XII, 1-9 und so fort. Es ist also eigentlich ein von Hraban mit theologischen Zusätzen interpolierter Isidor, und in einigen Handschriften geht das Werk unter Isidors Namen. Obwohl es anscheinend Anklang gefunden hat, vermochte es doch nicht den echten Isidor zu verdrängen, im Gegenteil es gab im weiteren 9. und 10. Jh. noch viel mehr Handschriften seiner Etymologien als vorher.

Benedictio Dei heisst das Werk eines Anonymus, vielleicht eines Regensburger Mönches, das er dem Regensburger Bischof Baturicus (nach 817) widmete, wo er im Prolog[97] sagt: « sed et *Isidori* de antiphonis et responsoriis et aliis rebus, Bedae quoque inserui monita », und in der Folge aus dem esten Buches der Offizien Isidors die Kapitel 2-7, 9, 13, 19-23 ausschreibt.

Amalarius von Metz hat in seinem Hauptwerk De ecclesiasticis officiis Isidor benutzt, aber auch schon (vor 820) in seiner epist. 6 an Hilduin von S. Denis Isidors Etymologien benutzt.

Die erste bekannte Schriftstellerin auf südfranzösischen Boden Dhuoda, geb. zu Nîmes, Gattin des Grafen Bernhard von Septimanien, schrieb einen Liber manualis (841-843) für ihren ältesten Sohn Wilhelm, in dem sie ausser Kenntnis der Etymologien Isidors auch solche seiner Synonyma verrät.

Angelomus von Luxeuil hat in seinen Bibelkommentaren[98] reichlich Isidors Etymologien und Quaestiones in Vetus Testamentum benutzt. Seine Enarrationes in Cant. Canticorum sind grossenteils wortgetreu dem Kommentar Isidors in Cant. Cant. entnommen, ohne dass die Quelle gennant wird. Hier und da sind die Erlärungen Isidors mit Stücken aus seinen Etymologien verwoben.

Radbert (Paschasius) von Corbie (bald nach 826) greift in seinen 3 Büchern De fide, de spe, de caritate hier und da auf Isidor zurück.

Aurelian von Montier-St. Jean (ca 850) zog in seiner Musica disciplina vielfach Isidors Etymologien lib. III heran.

[97] ML 126, 1349.
[98] ML 115.

Hincmar von Reims (ca 860) hat in seinen dogmatischen Schriften Isidor benutzt und in seinem Traktat In causa Hincmari Lugdunensis, c. 10, wo er über das Wort « promulgare » spricht, nach Paulus Festi Isidor citiert, eine Stelle, die sich jedoch nicht in Isidors bekannten Werken findet.

Auch Ratram von Corbie (ca 850) und Aeneas von Paris (ca 870) sind als Benutzer Isidorischer Gedanken bekannt. Ebenso hat Christian von Stablo (Belgien) ca 865, in seinem Matthäuskommentar reichlich Isidors Etymologien ausgeschrieben.

Wandalbert von Prüm (Deutschland) hat in der ersten Hälfte des 9. Jh. ein Lehrgedicht in 366 Hexametern über die Namen der Himmelszeichen, der einzelnen Monate, die Witterungserscheinungen und Beshäftigungen der Menschen geschrieben, häufig mit Anlehnung an Isidors Etymologien.

Erchanbert von Freising, Bischof dort 836, schrieb einen Kommentar zur Ars minor und maior Donati. Er entnimmt vieles aus Isidors Etymolog. I, fast sein ganzer Abschnitt De pedibus stammt aus Etymolog. I, 16. Bei der Ars maior hält er sich an die Reihenfolge von Isidors Etymolog. I, 6-16. Daneben benutzt er Isidors Ars grammatica in dem Abschnitt De pedibus [99].

Der Alamanne Ermenrich von Ellwangen, ein Schüler Hrabans, weist in seinem Briefe an Grimald auch Kenntnisse von Isidors Etymologien und Differenzien (I) auf.

Der Schwabe Walahfrid Strabo, auch ein Schüler Hrabans, dann Erzieher des jüngsten Sohnes Ludwigs des Frommen Karl am Hofe zu Aachen, später Abt von Reichenau, geistvoller Dichter und besonnener Gelehrter, hat in seinem Werke über Anfang und Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse seine Mitteilungen wiederholt nach Isidors Etymologien gestaltet. In einer Reihe von Handschriften liest man Walahfrids Ausarbeitung eines bei Hraban in Fulda zwischen 826 und 829 gehörten Kollegs. Benutzt ist darin das erste Kapitel des XI. Buches der Etymologien « De homine et partibus eius » excerpiert und mit deutschen Glossen versehen. Diese Verdeutschung ist der eigentliche Zweck. Aehnlich haben wir eine alt deutsche Uebersetzung eines Teiles des I. Buches von Isidors Werk gegen die Juden in der Pariser Handschrift der Bibl. Nat. 2326 (s. IX). Der am Anfang und Ende verstümmelte lateinische Text reicht weiter als die Ueber-

[99] Julianus von Toledo nach MANITIUS, *Philolog.* 68, 396 ff.

setzung, so daß man nicht weiss ob die Uebersetzung im Original vollständig war; der nicht genannte Uebersetzer war anscheinend ein Rheinfranke. Walahfrids weitverbreitete Glossa ordinaria, eine zusammenhängende Erklärung zur ganzen Bibel, die wohl 500 Jahre lang im Gabrauch war, beruht auf meist frei gestalteten Excerpten, nicht blosen Abschriften, aus den Kirchenvätern, die er mit Namen nennt, darunter sehr oft auch Isidor. Er starb kaum vierzig Jahre alt 849 in Westfranken auf einer Reise zu König Karl.

Noch manche anderen wären hier zu nennen, die sich sowohl im neunten wie in den folgenden Jahrhunderten, wie man aus ihren Schriften ersieht, von Isidor belehren liessen und so dessen Namen und Ruhm immer weiter verbreiteten. Man kann wohl sagen, daß es nicht viele mittelalterlichen Werke giebt, die nicht irgend welche Gedanken oder Worte Isidors aus irgend einem seiner vielseitigen Werke sei es anonym, sei es mit Nennung seines Namens anführten.

Wie wertvoll zuweilen solche Anführungen sein können, davon zum Schluss nur zwei Beispiele. In einer Handschrift in Angers des X. Jhs. und einer im Escorial des VIII. Jahrhunderts (visigot. minusc. und uncial) ist ein grosses Werk von 87 Kapiteln, im Anfang leider verstümmelt, überliefert « *Quaestiones adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes* » (nach der Unterschrift), das Martène-Durand aus der Handschrift von Angers veröffentlichten [100] und unbegründeterweise dem Hrabanus zuwiesen. Nun ist aber das Kapitel 49 dieses Werkes « De vita activa et contemplativa atque de earum differentia » mit dem von Arévalo [101] aus der Handschrift Regio-Vatican. 281 (s. IX) unter Isidors Namen herausgegebenen Kapitel « Sententiae differentiarum (+ b. Isidori, cod. V Reg.) de vita activa et contemplativa » identisch. Das Werk hat aber auch sonst unendlich viele Berührunspunckte und wörtliche Uebereinstimmungen mit den übrigen Werken Isidors, auch die Bibelcitate stimmen mit gleichen Bibelcitaten Isidors zusammen, zumal die vielen Psalmverse stimmen mit Isidorcitaten oder der Mozarabischen, spanischen Version überein, so daß zweifellos ein Werk Isidors hier vorliegt. Dies wird uns nun auch bestätigt durch ein Doppelcitat bei Ivo von Chartres, der in seinen Decreten und in seiner Panormia eine Stelle aus dem 3. Kapitel des Werkes wörtlich unter Isidors Namen

[100] *Thesaurus novus Anecdotorum*, V, 403.
[101] VII, append. XIV.

anführt. So wird denn das Werk unter dem Namen seines wirklichen Verfassers aus den beiden Handschriften 1300 Jahre nach seinem Tode in der Revista « Ciudad de Dios » 1936 erscheinen.

Aehnlich steht es mit einem weiteren bisher als isidorisch nicht bekannten Werke.

Herr Prof. Angel Custodio Vega O.S.A. hat im Fasciculus V der *Scriptores ecclesiastici Hispano-latini* des Escorial vor kurzem ein im Ovetensis Esc. R II 18 (s. VIII.) überliefertes Büchlein *De haeresibus* veröffentlicht und aus inneren Gründen dem Isidor zugewiesen, der nach Braulios Vita genuina Isidori neben dem 5. Kapitel des VIII. Buches seiner Etymologien noch ein besonderes Buch De haeresibus geschrieben hat. Nun konnte ich ihm aus meiner Abschrift des oben erwähnten Liber glossarum bestätigen, daß eine Reihe der in dem Büchlein des Ovetensis aufgeführten Haereses darin die Randbemerkung *Esidori* hat, andere sich zwischen oder unmittelbar nach Isidor-excerpten finden und nach damaligem Brauch als isidorisch zu gelten haben, einige auch mit Isidorwerken verbunden werden. Daraus geht hervor, daß die Kompilatoren des Liber glossarum das Werkchen als isidorisch kannten und anerkannten.

Un codice di Pseudo-Isidoro coevo del falso?

Carlo Silva-Tarouca, S. I.

Tutti conoscono l'edizione delle Decretali Pseudo-Isidoriane fatta da Paul Hinschius nel 1863. Egli certamente ha il merito di aver investigato gran numero di codici continenti questa collezione — ne enumera 64 — e di averli classificati con più o meno cura. Ma le date da lui attribuite ai suoi codici sono assolutamente sbagliate, e con questo crolla l'intera costruzione.

Il codice di cui abbiamo da occuparci oggi, il Vat. Ottobon. lat. 93, dall'Hinschius fu attribuito all'anno 1100 incirca. 20 anni dopo Federico Maassen esprimeva nei suoi « *Pseudo-Isidorstudien* » la sua meraviglia di tale datazione, attribuendo il cod. Ottobon. 93 al principio del sec. X, aggiungendo: « *dass der cod. Ottobon. zu den vorzüglichsten gehört, welche wir überhaupt besitzen* » [1]. Il più competente autore nel campo degli studi Pseudo-Isidoriani, E. Seckel, — morto disgraziatamente prima di poterci liberare dall'inetta edizione dell'Hinschius — segue evidentemente la datazione del Maassen, attribuendo il cod. al « *sec. X in.* » [2]. Nell'ultimo grande lavoro di P. Fournier e G. Le Bras, « *Histoire des collections canoniques en Occident* », il cod. Ottobon. 93 neppure è menzionato.

Ebbi occasione di occuparmi di questo codice, preparando l'edizione della lettera a Teodoreto, falsamente attribuita a S. Leone M. [3]. Fu allora che mi accorsi, che il codice, evidentemente più antico del sec. XI-XII, paleograficamente non poteva venir attribuito neanche al sec. X, ma che bisognava scendere fino alla metà del sec. IX almeno, se si voleva dare a quel tipo di minuscola Ca-

[1] *Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften* (phil. hist. Klasse) 108 (1884) p. 1064, not. 1.

[2] *Pseudo-Isidor*, in *Realencyclopaedie für prot. Theologie*, XVI (1905) 268.

[3] *Textus et Documenta* (ser. theol.), fasc. 20, p. 169 ss. cod. ψ; conf. p. XXXIV ss.

rolina il posto che gli spettava. In tal caso però il cod. Ottobon. 93 dev'esser considerato come coevo del falso, che dal Fournier viene determinato per gli anni 846-852[4], ciò che anche il Seckel[5] ammette.

Nessuno, che esamina la scrittura delle tavole aggiunte, vorrà ancora affermare che il codice sia del sec. X o della fine del IX. Tutti gli elementi della scrittura indicano invece il tipo perfetto della minuscola Carolina dell'850 circa[6]. Di fatto la lettera « a » si presenta nei 3 tipi propri a questo periodo, la « cc » praecarolina, la « *a* » semionciale, e la forma onciale « a », propria della Carolina. Le lettere « b, d, h, l » hanno l'asta formata a due tratti contigui e conseguentemente ingrossata a forma di clava. La lettera « g » si trova sempre aperta in forma di una 3. Le ligature « & » e « st » sono frequentissime, spesso si trova anche « rt ». La « N » maiuscola si trova qua e là anche in mezzo alle parole, come anche la « l » lunga. Tutti questi indizi presi insieme non ci permettono di attribuire questa scrittura alla seconda metà del sec. IX, ma al più tardi al ventennio 840-860.

Le abbreviazioni sono le solite di quel periodo. Basti notare che la sillaba finale « -us » viene indicata per mezzo di una « ' », mentre per « -ur » troviamo il segno « ² ». Strana è la forma « mscda » per *misericordia*. Vi si aggiunga il sistema di ordinare i quaderni secondo il « vecchio stile », e non secondo il « nuovo stile »:[7], e l'uso della capitale rustica e dell'onciale per i titoli e sottotitoli.

Tutto questo sembra indicare uno scriba formato a Tours, se non vogliamo considerare il codice come scritto addirittura a Tours[8]. Ed è proprio la provincia ecclesiastica di Tours che può

[4] *Histoire* cit., p. 185.

[5] *Realencyclopaedie* cit., p. 275.

[6] Il materiale di confronto non manca. L'egregia pubblicazione di E. K. Rand, *Studies in the script of Tours*, 3 vol. (Cambridge Mass. 1929 ss.) ha messo a disposizione degli studiosi qualche centinaio di tavole con riproduzioni fototipiche di codici del sec. IX. Per noi si tratta specialmente dei codici attribuiti dal Rand al periodo VI: *The Mid-Century*, ved p. e. tav. 120.

[7] Ved. E. K. Rand, *A survey of the manuscripts of Tours*, vol. I, Text, (Cambridge Mass. 1929), p. 11 ss.

[8] Non sarebbe l'unico codice di Tours andato a finire nella Biblioteca della Regina, come dimostra il Catalogo dei codici della Regina, pubblicato da D. Wilmart O. S. B.

far valer le migliori ragioni per attribuirsi l'« onore » di aver dato asilo all'officina Pseudo-Isidoriana [9].

Il codice è certamente di provenienza francese. Apparteneva a Paul Pettau [10], dalla sua Biblioteca passò a quella della Regina Cristina di Svezia, e con essa entrò nell'Ottoboniana. Gli ultimi fogli 150 e 151 sono formati di brani di carte del vescovo di Parigi (sec. XV) riguardanti la visita e la riforma di Fontevrauld (*Fontisebraudi monasterium*).

Il testo di Pseudo-Isidoro è incompleto a principio ed in fine; l'ultimo foglio (149) è talmente sciupato, che non si può indicare esattamente il passo della lettera di S. Leone M. ad Anastasio di Tessalonica (Hinschius, p. 618 ss.), col quale presentemente termina il codice. Sembrano mancare cinque quaderni incirca. La collezione Pseudo-Isidoriana come ci si presenta in questo codice, che sembra essere il più antico che esiste, contiene le tre parti principali della vera e propria Pseudo-Isidoriana, come l'ha pubblicata l'Hinschius: I. Decretali (false) dei Papi dei tre primi secoli, l'opera principale del falsario. II. Concili (Hispana Gallica interpolata). III. Decretali e lettere dei Papi (Hispana interpolata).

Dopo l'ultimo documento della I parte, l'*Epistula Melchiadis* (Hinschius, p. 247), sta come introduzione ai Concili una specie di Prefazione storica: *De primitiva Ecclesia et sinodo Nicena.* Segue il *Constitutum Constantini.* Ora, fra l'ultima lettera di Melchiade ed il *Constitutum* vi era nel nostro Codice un altro documento [11], che occupava la fine della colonna I, tutta la colonna II del fol. 33^v, la col. I e la metà della II del fol. 34^r. Tutto ciò fu abraso ed al posto fu scritta la prefazione *De primitiva Ecclesia.* Ma non ostante che la colonna II del fol. 33^v sia scritta con caratteri più grandi, lo scriba dovette in fine rassegnarsi a lasciar vuota l'ultima parte della col. I e la metà della col. II del fol. 34. Evidentemente il *Constitutum* era già scritto quando al documento ignoto fu sostituito il trattato *De primitiva Ecclesia.* (Ved. le ta-

[9] Ved. F. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques,* I, 192 ss.

[10] Si vede la nota della sua biblioteca a fol. 1, come quelle della Biblioteca della Regina sul foglio di guardia.

[11] Disgraziatamente risulta impossibile di scoprire neanche coll'aiuto dei raggi X, più che l'una o l'altra lettera, rimasta intatta anche dopo l'abrasione; le traccie però della scrittura raschiata si vedono bene sulle tavole aggiunte, anche tra le righe del testo rescritto.

vole). Nel testo del *Constitutum,* col. II del fol. 35r sono raschiate interamente 3 righe intere e 2 a metà, così che tra le parole *eorum decorari equos et ita equitari ////* e le parole *et sicut noster senatus,* si vede una grande lacuna.

Non saprei se queste rasure debbono esser considerate come traccie della mano del redattore. Certamente sono degne d'attenzione.

Non è l'intenzione nostra di far valere qui l'importanza del cod. Ottob. 93 per la storia della collezione Pseudo-Isidoriana. Ma non vorremmo lasciar passare quest'occasione senza esprimere una idea, che già da anni ci occupa e che ora è divenuta certezza. Quanto si è scritto intorno al più strano documento, che tra i molti strani che la compilazione Pseudo-Isidoriana contiene, merita certamente la palma: il *Constitutum Constantini*! Il male poi che esso ha causato nella Chiesa di Dio è certamente straordinario, ciò che degli altri falsi Pseudo-Isidoriani non si può dire. Mentre le altre invenzioni del falsario in fin dei conti non tendono ad altro, che a stabilire saldamente una ferma disciplina ecclesiastica che dalla tradizionale disciplina canonica appena si scosta, la Donazione di Costantino, che una volta inserita nella Collezione Pseudo-Isidoriana, si trovava ugualmente « autenticata », come le false decretali dei Papi-Martiri, divenne per la Chiesa ed il Papato una spada a doppio taglio.

Ferve da anni, anzi da secoli, la lotta fra storici, chi sia proprio l'autore dello strano documento, e se esso debba venir ricercato tra i curiali del Papa o tra gli aulici Franchi [12]. I più importanti argomenti per la prima opinione furono raccolti da P. Scheffer-Boichhorst, per l'altra da H. Grauert. Il Scheffer-Boichhorst [13] ha provato con testi ineccepibili che tra il *Constitutum* e le lettere dei Papi nel *Codex Carolinus,* — specialmente di Paolo I — vi ha una stretta relazione. Parole, del resto, rare ed insolite del *Constitutum,* come per esempio i « *Satrapae* » di Costantino, ricorrono nelle lettere di Paolo I; interi passi del *Constitutum* hanno i

[12] Ved. A. Schoenegger, *Die Bedeutung des Constitutum Constantini im frühen Mittelalter,* in *Zeitschrift für katholische Theologie,* XLII (1918); dove a pagina 331 e segg. l'autore passa in rivista autori ed opinioni.

[13] *Neuere Forschungen über die konstantinische Schenkung,* I u. II, in *Mitteilungen des Instituts für oester. Geschichtsforschung,* X (1889) 302 ss.; XI (1890) 128 ss.

orationes postulationes obsecrationes gratiarumque actiones fieri pro omnibus hominibus pro regibus et qui in sublimitate sunt ut quietam et tranquillam vitam habeamus et hoc bonum et acceptum esse coram deo idem magister gentium protestatur et cui sollicitudo omnium ecclesiarum incumbebat quinque episcopos regere per se ipsum constituit ecclesiam dei quibus ait pascite qui in vobis est gregem dei providentes non coacte sed sponte secundum deum neque turpis lucri gratia sed voluntarie. Cum enim dicat nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus. Quae enim sint negotia saecularia [illegible] manifestant [illegible] perspici ut quod quidam qui videntur electi propter lucra turpia conductores alienarum possessionum fiant et saecularia negotia sibi a ratione suscipiant dei quidem ministerium parvi pendentes saecularium vero discurrentes domos et propter avaritiam patrimoniorum sollicitudinem sumentes decrevit supradicta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere aut negotiis saecularibus se miscere propter pupillorum et orfanorum ac viduarum aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem habere praecipiat ubi liquido patet quia alia sunt negotia saecularia alia ecclesiastica. Nonne moyses in saeculo erat cum crebro tabernaculum intrat et exit et qui intus in contemplationem raptus foris infirmantium negotiis urguebatur. Intus dei archana considerans foris onera carnalium portabat cum ipse primum sacerdotes negotia agere debent ut dum foras exeunt ad exercenda negotia pro necessitate [illegible] intus ascendant pro contemplatione [illegible] sicut paulus qui et caelestibus secretis inseritur et tamen per condescensionem visceribus carnalium cubile perscrutatur. Sic et iacob ascendentes et descendentes angelos vidit quia [illegible] rectores ecclesiae non solum de contemplando appetunt sed etiam ad membra illius miserendo descendunt [illegible] sacerdotes boni facta imitantur et se custodiunt et solidiora onera portant et videntur tales esse quales idem egregius praedicator ut qui [illegible] tamquam non [illegible] et qui gaudent tamquam non gaudentes et qui emunt tamquam non possidentes.

INCIPIT EXEMPLAR CONSTITUTI DOMNI CONSTANTINI IMPERATORIS

In nomine sanctae et individuae trinitatis patris scilicet et filii et spiritus sancti. Imperator caesar flavius constantinus in christo iesu uno ex eadem sancta trinitate salvatore domino deo nostro fidelis mansuetus maximus beneficus alamannicus gothicus sarmaticus germanicus britannicus hunicus pius felix victor ac triumphator semper augustus. Sanctissimo ac beatissimo patri patrum silvestro urbis romae episcopo et papae atque omnibus eius successoribus qui in sede beati petri usque in finem saeculi sessuri sunt pontificibus nec non et omnibus reverentissimis et deo amabilibus catholicis episcopis eidem sacrosanctae romanae ecclesiae per hanc nostram imperialem constitutionem subiectis in universo orbe terrarum nunc et in posterum cunctis retroactis temporibus constitutis gratia pax caritas gaudium longanimitas misericordia a deo patre omnipotente et iesu christo filio eius et spiritu sancto cum omnibus vobis. Ea quae salvator et redemptor noster dominus deus iesus christus altissimi patris filius per suos sanctos apostolos petrum et paulum interveniente patre nostro silvestro summo pontifice et universali papa mirabiliter operari dignatus est liquida enarratione per huius nostrae imperialis institutionis paginam ad agnitionem omnium populorum (paganorum) in universo orbe terrarum [illegible] propagare mansuetissima serenitas nostra [illegible]. Primum quidem fidem nostram qua a praelato beatissimo patre et oratore nostro silvestro universali pontifice edocti sumus intima cordis confessione ad instruendas omnium vestrum mentes proferentes et ita demum misericordiam dei super nos diffusam adnuntiantes. Nosse enim vos volumus sicut per anteriorem nostram sacram pragmaticam iussionem significavimus nos a cultura idolorum [illegible] muta et surda

Cod. Vat. Ottob. Lat. 93

f. 34

[illegible]

... EXPLICIT

[illegible] ECCLESIA ET [illegible]

[illegible] DO N [illegible] N A.

[illegible] qui scripturas divinas legere [illegible] erat quod in principio nascentis ecclesiae discipulis in unum congregatis

cum multitudine credentium in quibus erat cor unum et anima una, quique vendentes praedia et possessiones suas afferebant et dividebantur singulis prout cuique opus erat. Futurum namque ecclesiam in gentibus apostoli praevidebant maxime quia dominus illis praedixerat euntes in mundum universum praedicate evangelium. Ut qui se expelli a Iudaea videbant noverant se et in gentibus dispersi ecclesiam congregandam ex illo populo. Idcirco praedia in Iudaea minime sunt adepti sed pretia tantummodo ad fovendos egentes. At vero cum inter turbines et adversa mundi succresceret ecclesia adeo usque pervenit ut non solum gentes sed etiam Romani principes qui pene totius orbis monarchiam tenebant ad fidem Christi et baptismi sacramenta concurrerent. E quibus vir religiosissimus Constantinus primus fidem veritatis patenter adeptus licentiam dedit per universum orbem suo degentes imperio non solum fieri Christianos sed etiam fabricandi ecclesias et praedia tribuenda constituit. Denique idem praefatus princeps donaria immensa et fabricam templi primae sedis beati Petri principis apostolorum instituit adeo ut sedem imperialem quam Romani principes praesederant relinqueret et beato Petro suisque praesulibus profuturam accederet. Idem vero praesidens sanctae synodo quae apud Nicaeam congregata est cum querelam quorundam conspiceret coram se dilatam ait: Vos a nemine diiudicari potestis, quia Dei solius iudicium reservamini; dii etenim vocati estis. Idcirco non potestis ab hominibus iudicari. Ab illo etenim tempore et deinceps viri religiosi non solum possessiones et praedia quae possiderant sed etiam semet ipsos Deo consecrarunt aedificantes basilicas in suis fundis in honore sanctorum martyrum. Civitates et monasteria innumera in quibus ipsi sub Deo servientium convenirent. Denique reges et praesides ac magistratus non solum hanc licentiam adtribuerunt sed etiam ipsi propria largiti sunt per universa regna terrarum unde alerentur egentes qui nihil in mundo possidebant, ecclesiae quoque fabricarentur atque restaurarentur Deoque et ecclesiis eius famulantium servorumque illius supplementa absque necessitate tribuerentur. Ut haec accipientes secundum monita apostoli possint

Cod. Vat. Ottob. Lat. 93

f. 33 v

loro paralleli nelle lettere di Paolo I [14]. Perciò, egli conclude, il *Constitutum* fu fabbricato a Roma a tempo di Paolo I.

Il Grauert [15] invece cerca di provare, che il *Constitutum* ebbe origine nell'Impero dei Franchi, tra il 840 e 850. In un proprio capitolo esamina le relazioni tra Pseudo-Isidoro e l'autore del *Constitutum*, ed arriva alla conclusione, che tra l'uno e l'altro esisteva un commercio letterario, anzi che ambedue appartenevano alla stessa scuola di falsari; l'uno quello del *Constitutum*, secondo il Grauert lavorava a St. Denis [16], l'altro a Rheims.

Eppure la soluzione del problema sembra così ovvia! Perchè non attribuire la paternità del *Constitutum* al compilatore della collezione, in cui esso per la prima volta si trova, e per mezzo della quale ottenne autorità e diffusione! Come le decretali dei Papi-Martiri, anche il *Constitutum* è un esempio tipico di *opus musivum* letterario, nel quale il falsario è certamente uno dei più grandi maestri di tutti i tempi. Come le decretali, così il *Constitutum* è composto di brani presi da lettere e documenti autentici. Basta aggiungere alla serie delle fonti di Pseudo-Isidoro elencate dall'Hinschius, il *Codex Carolinus* colle lettere dei Papi del sec. VIII, la lettera di Papa Adriano I ad Irene [17] e gli *Actus Silvestri,* e di pubblicare il testo del *Constitutum* indicando i passi presi da queste fonti, e si ha un esempio tipico di lavoro Pseudo-Isidoriano!

E' un fatto, che prima di Pseudo-Isidoro non vi ha traccia

[14] Ved. i due articoli citati; non credo che si possa dubitare di questo fatto. Conf. *The Cambridge Medieval History,* II, 1913, p. 586.

[15] *Die konstantinische Schenkung,* in *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft,* III (1882) 3 ss.; IV (1883) 45 ss., 525 ss.

[16] Non conoscendo l'Ottobon. 93, il Grauert sostiene e pubblica come testo più antico (sec. IX) del *Constitutum* quello contenuto nel Formulario di St. Denis (Paris. lat. 2777); questo codice però è del sec. X, come lo dimostra la scrittura.

Questa datazione erronea del Paris. lat. 2777 indusse anche lo Zeumer (*Festgabe für R. v. Gneist* p. 41 ss.) di prendere questo codice come fondamento della sua edizione critica del *Constitutum*; aggiunge il Paris. lat. 1455 ed alcuni codici della Pseudo-Isidoriana; non conosce però il nostro Ottob. 93, che gli avrebbe potuto fornire alcune lezioni assai interessanti: p. e. Zeumer lin. 20: Ottob. scrips. *omnium paganorum,* corr. *populorum;* lin. 86: Ottob. scrips. *infantium,* corr. *innocentium sanguine,* del. *infantium.* lin. 104. Ottob. scrips. *orbem terrae restaurentur, del. terrae,* corr. *ecclesiae.*

[17] Mansi, XII, 1060.

della *Donatio.* Gli argomenti presi da alcuni [18] dalle lettere di Papa Adriano I per provare che già Adriano I aveva sotto gli occhi il *Constitutum* [19], non provano altro che una familiarità deplorevole della Cancelleria papale con quella favola vergognosa, che sono gli *Actus Silvestri* [20], documento ampiamente adoperato anche dal compilatore del *Constitutum.*

Il testo del *Constitutum* considerato ancora dal Grauert come il più antico (sec. IX), quello del Cod. Paris. lat. 2777 [21], non è che del sec. X. Un argomento invece assai notevole per l'origine della *Donatio* nel sec. IX [22] si trova nelle prime parole del documento. La formola « *In nomine sanctae et individuae Trinitatis* » come protocollo di un diploma imperiale è sconosciuta in Occidente prima dell''anno 833. Gli sconvolgimenti politici di quest'anno ed i conseguenti cambiamenti nella Cancelleria di Ludovico il Germanico, dove all'abbate di Altaich, Gauzbald, succede l'abbate di Weissenburg in Alsazia, Grimald, come reggente, trovano la loro espressione anche nel formolario dei diplomi [23]: il protocollo che ancora nel diploma del 27 maggio 833 è il solito: « *In nomine Domini nostri Iesu Christi Dei omnipotentis* », dal 19 ottobre in poi dice: « *In nomine sanctae et individuae Trinitatis* » [24].

[18] P. e.: G. ROMANO, *Le dominazioni barbariche in Italia,* (Storia politica d'Italia III), p. 401.

[19] Anche dalla lettera 60 del *Codex Carolinus* (MGH, *Epist.* III, 587): « *Et sicut temporibus b. Silvestri Romani Pontificis a d. r. p. Constantino, magno imperatore per eius largitatem ... Romana ecclesia elevata atque exaltata est et potestatem in his Hesperiae partibus largiri dignatus* », non si può dedurre altro che una conoscenza degli *Actus Silvestri* e del *Liber Pontificalis,* nel quale la *Vita* di Silvestro dipende interamente dagli *Actus.*

[20] Pubblicati nel *Sanctuarium* di BONINUS MOMBRITIUS, nuova ediz. (Paris, 1910) tom. 2, p. 508 ss.

[21] Anche nell'edizione — assai manchevole è vero — che nel 1886 K. ZEUMER diede di questo codice nei MGH, *Formulae,* 493 ss., il Paris. lat. 2777 viene attribuito al sec. IX, ciò che oggi nessuno vorrà più mantenere.

[22] Recentemente anche Mons. P. KIRSCH cercò di provare l'origine della *Donatio* nel sec. IX e nella Monarchia dei Franchi in *Römische Quartalschrift,* (1909) 110 ss.; (1913) 169 ss. L'opinione, che vorrebbe attribuire ad Anastasio Bibliotecario la paternità del *Constitutum,* non ha bisogno di rifutazione.

[23] P. KEHR, *Die Kanzlei Ludwig d. Deutschen,* in *Abhandlungen der preuss. Akademie der Wissenschaften* (phil. hist. Klasse) 1932, I, p. 14, not. 4; p. 16, not. 2.

[24] MGH, *Diplomata,* I (1934) nn. 11 e 13.

Ora non credo che ad un falsario occidentale sarebbe venuto in mente di introdurre un falso diploma imperiale con questa formola, se non avesse veduto degli esempi di diplomi imperiali così intitolati [25]. E questo prima del 833 non era possibile.

Gli stessi avvenimenti politici dell'anno 833 e l'intervenzione del Papa Gregorio IV nella guerra tra Ludovico il Pio ed i suoi figli, come già nell'816 la venuta di Papa Stefano V a Rheims, possono anche aver fornito *ex visu* o *ex auditu* al compilatore lo spettacolo di una cavalcata papale, che evidentemente dev'avere colpito la sua fantasia, poichè sembra tanto preoccupato degli « *udones* » e delle gualdrappe del seguito del Papa, da far concedere cotale arnese da Constantino come privilegio al clero Romano.

Non si potrà negare, che il *Constitutum*, circondando il Papato con tutto lo splendore della corte imperiale, — « *principatus potestatem amplius, quam terrena imperiali nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam, a nobis nostroque imperio obtineant* » — non esce dall'ambiente Pseudo-Isidoriano: provare cioè per mezzo di documenti, autentici o falsi, la legittimità di istituzioni e condizioni esistenti.

Perciò crediamo di poter concludere affermando: il *Constitutum Constantini* è uscito dall'officina Pseudo-Isidoriana, ed il cod. Ottobon. 93 ne è il più antico esemplare esistente, scritto molto probabilmente a Tours verso la metà del sec. IX.

[25] H. Brunner (*Festgabe für R. v. Gneist p. 15*) credette di poter provare la dipendenza di questa formola dai protocolli sinodali; ma un falsario dell'ingegno di Pseudo-Isidoro sapeva bene che tra il protocollo di un diploma imperiale ed il protocollo di un sinodo vi ha una certa differenza.

Un insigne editor de S. Isidoro, el P. Faustino Arévalo, S. I.

CONSTANCIO EGUÍA RUIZ, S. I.

1. Antecedentes biográficos.

No quiso la divina Providencia que el egregio Doctor español San Isidoro de Sevilla dejase de tener un fiel intérprete dentro de su raza y de su nación. Y cupo a la Compañía de Jesús la grande honra de haberle criado a sus pechos y educado a su lado; bien que, cuando salieron a luz en España esas obras anotadas del Santo Doctor, ya su fiel intérprete, suprimida la Compañía de Jesús, había quedado huérfano de Madre. El fué, sin embargo, años adelante, uno de los que más contribuyeron a su gloriosa resurrección en España.

Llamóse ese jesuíta ilustre Faustino Arévalo, y fué su cuna española la villa de Campanario, en Extremadura.

Nacido en 29 de Julio de 1747 y educado conforme a las tradiciones cristianas de su familia, no tardó en seguir el ejemplo de un tío paterno llamado Francisco y de un hermano mayor por nombre Juan, ambos ya jesuítas, y el día 24 de Setiembre de 1761, a los catorce años y dos meses de edad, en el Noviciado de Villagarcía de Campos dió su nombre a la Compañía de Jesús [1].

De cómo el Señor lo tenía reservado para ir acopiando por el mundo caudales de sólida virtud y raudales de sólida erudición, son buena prueba las vicisitudes extrañas de su formación escolar y religiosa, y los varios accidentes de personas, lugares y tiempos que le alcanzaron, al deber seguir la suerte de la Compañía perseguida, y luego la de sus hermanos huérfanos. El noviciado lo pudo hacer en paz en Villagarcía bajo la santa dirección de los PP.

[1] Su tío el P. Francisco fué insigne misionero en Salamanca. Su hermano el P. Juan fué su compañero y confidente en Roma, su auxiliar y hasta escribiente en las ediciones que publicó.

Francisco Javier Idiáquez y Julián Fonseca [2]. Y allí pronunció sus votos religiosos el 25 de Setiembre de 1763, para seguir un año todavía en aquella casa perfeccionando sus tranquilos estudios de Letras humanas.

Sus estudios de Filosofía y de Teología fueron ya más accidentados. Comenzó a cursar la primera en Medina del Campo. Fluyeron sin novedad los cursos de Lógica y de Física, materia de los dos primeros años [3]. Pero no había terminado aún su curso de Metafísica (tercer año), cuando, expulsada la Compañía por Carlos III, hubo de partir al destierro con sus hermanos.

Hélo ya, con solos veinte años de edad, y seis apenas de religioso, sorteando los temporales de un prolongado destierro a Italia, y disfrutando de paso la abundancia y fertilidad de hombres bien formados en otras sabias regiones. Al aportar a Calvi, puerto de Córcega, con los demás desterrados de su Provincia de Castilla, y terminar allí sus estudios de Filosofía, se le abría delante un enorme plazo de 48 años de expatriación. ¡Cuántos trabajos le aguardaban al joven jesuíta! Pero también, ¡cuánto tiempo por delante para aprender! ¡cuántas gentes eruditas que tratar! ¡cuántas bibliotecas y libros que leer! ¡cuántos archivos que consultar!

En toda esa larga carrera de años y de estancias en el extranjero, no desaprovechará nuestro joven Arévalo, virtuoso él y muy dispuesto, las coyunturas que se le ofrecen de adelantar más y más en virtud y letras. Y así sucederá que, al volver a la patria, renacida ya la Compañía, después de 48 años de destierro y con 68 de edad, él será uno de los que más honren a España y a la Iglesia española entre los felices sobrevivientes de aquella catástrofe, después de haber visto morir a cinco mil compañeros de desgracia, y cuando ya los otros que con él vinieron, casi todos tienen un pie en la sepultura. Muy acertadamente ha escrito de él el historiador de la Nueva Asistencia de España:

Tal vez ninguno de los hombres que de Italia vinieron a plantar de nuevo la Compañía en España reunía un conjunto de cualidades sobresalientes que le hiciera tan distinguido y tan cabal como el P. Arévalo. Ingenio, letras, prudencia, virtudes religiosas, todo en él era excelente,

[2] Cuando entró Arévalo, era rector y maestro de novicios el P. Idiáquéz. Pero ya desde el 21 de Abril de 1762 lo fué el compostelano P. Fonseca.

[3] Estudiaba Lógica el curso 1764-1765, y Física el curso siguiente (*Catal. Prov. Castell.*).

como lo demuestran sus obras y la estimación general que de su persona hicieron los de fuera y los de dentro, en el período de destierro y en los pocos años que sobrevivió vuelto a la patria [4].

De sus cualidades morales y dotes de restaurador de la Compañía en España, toca escribir a los historiadores de este período. Asímismo, narrar un poco a la larga toda la serie escalonada de sus escritos, por la mayor parte arqueológicos, podrá ser incumbencia nuestra en otra ocasión, cuando tratemos de presentar su semblanza más completa, como investigador y como arqueólogo. Ahora, por el momento, sólo presta señalarle, lo más brevemente posible, como hombre muy preparado para salir airoso en la difícil tarea de editar a nuestro Santo Doctor español San Isidoro, lo cual Arévalo emprendió animosamente y llevó a su término con entera felicidad [5].

2. Los primeros trabajos editoriales.

Catorce meses había residido el entonces hermano Arévalo en la isla de Córcega. Allí había comenzado el estudio de la Sagrada Teología, viviendo con otros noventa de su provincia bajo la inmediata dependencia del célebre P. Francisco Javier de Idiáquez. Con ellos pasó en el otoño de 1768 al puerto de Génova; desde allí, por tierra, con increíbles dificultades, al palacio de *Panzano* en las afueras de Bolonia; y finalmente, al palacio *Fontanelli*, de la misma ciudad, donde se asentó la Teología. Fué aquí en Bolonia donde pudo saciar una de las mayores aspiraciones de su vida, ordenarse de sacerdote. Y fué aquí también donde, poco después, le oprimió el corazón con inmensa pesadumbre la extinción total de la Compañía de Jesús su Madre, mediante el Breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV.

En tristísimo estado quedó su espiritu con semejante desgracia, no ya sólo en cuanto miembro amantísimo de su llorado Instituto, mas también en cuanto eclesiástico estudiosísimo y candidato de una especialización erudita muy española y muy eclesiástica.

[4] FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en la nueva Asistencia de España*, p. 483.

[5] Seguiremos para ello singularmente las trazas de su hermano en religión el P. Manuel Luengo, que en su *Diario* de la expulsión menciona acá y allá la constante labor del P. Arévalo.

Arévalo, como otros miles de españoles ex-jesuítas, viéronse forzados a vivir por algunos años en triste y estéril inacción. Imposibilitados de ejercitarse en los ministerios evangélicos y reducidos a una mezquina pensión, tampoco podían aspirar a los medios de trabajo, siempre costosos, que abren el campo de cultivo a las especialidades. Y quienes hasta entonces no habían conocido de rostro la ociosidad, veíanse por desgracia forzados a llevarla siempre a su lado como importuna compañera. Gracias, sin embargo, a sus hábitos constantes de trabajo, la gran mayoría de ellos superó triunfante aquel peligro. Y uno de los que salieron más airosos de la prueba fué nuestro Arévalo, que, sin mucho tardar, por vías extraordinarias, logró el especialísimo permiso de trasladarse a Roma, para usufructuar el copioso arsenal de sus bibliotecas y frecuentar los muchos medios científicos de la Ciudad Eterna.

Su bagaje principal para la campaña científica que meditaba fué, como afirmaba el monje benedictino dom Guéranger, la ciencia teológica profunda que, entre tantos azares, maravillosamente se había atesorado. A ella se deben primariamente las excelentes ediciones de San Isidoro y de Prudencio « por las cuales le rinden eterno agradecimiento los amigos de la Ciencia Teológica » [6]. Pero sus estudios no menos profundos de Humanidades y de las Letras latinas, y un hondo sentido cristiano y español de tipo litúrgico y religioso le llevaron a escarbar y ahondar en ese nuestro campo; primero, como preparación, entre los himnólogos y los poetas cristianos épico-líricos; luego, como fondo de su obra, en la monumental edición de San Isidoro de Sevilla, gran representante del campo patrístico-visigótico. A esta última obra parece tendieron todos sus esfuerzos, y en ella parece condensarse y resumirse todo aquel vasto cuerpo de arte y de doctrina que Arévalo fué adquiriendo y desarrollando metódicamente y constituyó el ramo particular de sus conocimientos.

Si paramos mientes en la escalonada sucesión de sus escritos, diríamos que, embebido ya desde los principios en la persona y las obras del gran Doctor de nuestra iglesia de Sevilla, iba calcando los temas y el modo de tratarlos en las varias impresiones que de aquella lectura sacaba. Diríamos que iba bebiendo, en cuanto escritor, el espíritu isidoriano, y que insensiblemente se iba preparando a sí mismo para glosarlo e interpretarlo.

[6] *Instit. Liturg.*, II, 642.

Recorramos brevemente la serie de sus disertaciones o libros, más o menos directamente isidorianos, como inspirados en su espíritu y como prolegómenos de su estudio. Y sea el primero la famosa *Hymnodia Hispanica* [7].

Es la *Hymnodia* una obra mixta, encaminada a ilustrar, coleccionar y corregir los himnos litúrgicos españoles conforme a las leyes del canto y de la lengua y métrica latina, con eruditos prolegómenos, apéndices y notas. Salió en 1786. Para entonces había su autor degustado las actas del Concilio IV Toledano que presidido por el Santo Doctor hispalense, uniformó la liturgia; y había leído las declaraciones solemnes de aquellos Padres, tan en consonancia con su espíritu. Eran ellas la reacción enérgica de la época isidoriana contra el anterior entredicho de los himnarios litúrgicos. Eran como la consagración en España de un nuevo culto armónico y dulce, salido del alma. Arévalo lo sabía. Y aquellas letras devotísimas y aquellas melodías sentidas le hacían ver al Santo Doctor como envuelto en una atmosfera poética y musical de canciones rimadas . . .

Penetrado, pues, de la inspiración isidoriana y siendo artista él mismo, bien podía ya nuestro español exjesuíta producir su obra con espontaneidad y sin esfuerzo [8]. La cual hemos llamado obra mixta, porque efectivamente consta de cinco tratados diferentes, aunque no sin conexión unos con otros, y yendo todos al mismo fin. Comienza con una disertación histórica, y didascálica o preceptiva al mismo tiempo, sobre los himnos eclesiásticos que se usan en el Oficio divino. Investiga la significación del término, los inven-

[7] *Hymnodia Hispanica ad cantus, latinitatis, metrique leges revocata, et aucta. Praemittitur dissertatio de hymnis ecclesiasticis, eorumque correctione,* etc. Roma, 1786.

[8] No en vano tenemos derecho a llamar artista de la palabra y del sonido al P. Arévalo. Aparte sus dotes musicales que le hicieron apto para una obra de este género, ya sus contemporáneos, como el P. Luengo en 1786, le reconocían «propiedad, elegancia, hermosura, franqueza, buen aire y gusto de estilo». Como versista latino, bien se manifiesta en la propia obra. Pero antes en repetidas ocasiones se había mostrado tal. Recordemos, por ejemplo, el poemita que trabajó el año 1781 en loor de la famosa pintura del Corazón de Jesús que Pompeo Battoni había hecho para ser colocada en la nueva iglesia de ese título en Lisboa. Tanto el cuadro como el poema son celebrados por el diarista nombrado (*Luengo*, XV, 665-668).

tores del género, los autores de los himnos particulares, las reformas y correcciones que han sufrido, y en fin las reglas que se prescriben para su ejecución. « Uno de los más preciosos monumentos de la ciencia litúrgica » llama el nombrado benedictino dom Guéranger a este estudio preliminar de la obra [9].

En la segunda parte trata de los himnos eclesiásticos del Oficio divino en España. Su tendencia es que se conozcan todos ellos bien, con sus autores, sus méritos y sus defectos particulares, en latinidad, en metro y en adaptación para el canto. Insinúa con modestia los modos de corregirlos; presenta ejemplares propios y trabaja, en fin, cuanto está de su parte porque se logre una colección hispana de himnos eclesiásticos bien trabajados y dispuestos [10].

Los apéndices son también interesantes y no menos eslabonados con la idea isidoriana, sobre todo el primero. Versa sobre la conveniente institución de una fiesta eclesiástica en España para el día aniversario de la conversión de los godos en el reinado de Recaredo. Pensamiento fué éste oportunísimo, que Arévalo persuadió con muchas y eficaces razones, añadiendo además, de su cosecha, el texto del Oficio hecho por él, con himnos y lecciones propias y una adecuada homilía de San Leandro para el tercer nocturno. Y si entonces no prendió la idea en el cuerpo de obispos españoles, vino a prender eficacísimamente un siglo más tarde, cuando con ocasión del centenario decimotercero de aquel glorioso paso, celebrado en 1889, el episcopado español en pleno se lo pidió a Su Santitad, y Léon XIII estableció la fiesta en 1891 accediendo a dichas súplicas y adoptando en la concesión, con levísimos retoques, el texto de Arévalo.

Vuelve nuestro autor en el segundo apéndice por el combatido Breviario del Cardenal franciscano español Francisco Quiñones, con no poco honor para el mismo Cardenal y para otros literatos de nuestra patria [11]. Más que su abreviación y sencillez y otras buenas condiciones que le hicieron tan acepto a muchísimos, es seguro que se le hizo recomendable a nuestro sabio exjesuíta, por haber conservado en su brevedad unos himnos antiguos tan

[9] *Instit. Liturg.*, l. c.

[10] El buen gusto del P. Arévalo andaba tan alejado de la inculta y tosca métrica rítmica medieval, como del sumo y refinado horacianismo que informó algunas reformas hímnicas en la época del Renacimiento.

[11] *Hymnodia Hispanica*, pág. 385 ss.

graves y autorizados, y por haber sido realmente el que preparó mejor el camino al Breviario piano [12].

También se le haría simpático en el Breviario de Quiñones el haber sido cabalmente protestado por la Sorbona de Paris, dado el espíritu diametralmente opuesto y españolizante del exjesuíta extremeño. Léase, si no, el apéndice tercero de este libro, y se verá que todo él es una razonada censura de los himnos de Victorino Santeul, de los cuales usaban los franceses en su oficio, no ciertamente para improbarlos del todo, mas para probar que no hay desdoro ninguno para los himnos hispanos, puestos en parangón con aquellos.

Gran aceptación hubo de lograr la *Hymnodia,* con ser así que tropezó con graves dificultades para su impresión, por parte, a lo que parece, de Fray Tomás Mamachi, dominicano, Maestro del Sacro Palacio. Pero al fin las venció todas su esclarecido autor, el cual adquirió justamente por ello crédito y fama, hasta el punto que ya algunos Eminentísimos desearon verle y conocerle. Y, por su parte, el Pontífice Pío VI dió orden de que al P. Arévalo se le franqueasen los más antiguos códices de la Biblioteca Vaticana, favor no poco extraordinario para aquella época [13].

Pero no le bastaba todo esto al buen español, ni para seguir las huellas de su egregio Patrón San Isidoro, ni para disponerse a ilustrarle.

Colocado por suerte entre dos edades, o mejor entre dos vidas de la extinta Compañía, bien como San Isidoro mismo entre las dos Españas, romana y gótica, quería ser artífice incansable en la obra de transfusión del espíritu científico entre una y otra vida jesuítica. Así « su gran empresa (como se dijo del Santo Doctor) debía ser transmitir a la segunda de estas sociedades la herencia de la primera » [14]. Por otro lado, no eran los tiempos como para

[12] Puede consultarse, por ejemplo, la edición del *Breviarium Quignonianum,* publicada por la Universidad de Cambridge en 1888.

[13] De esta dificultad se quejaba nuestro don Leandro Fernández de Moratìn en su *Viaje a Italia*: « ¿Quién sabe lo que hay en la Biblioteca Vaticana? ¿Quién ha logrado verla con espacio y comodidad? Todo es dificultades, todo llaves, para verla con alguna individualidad. El público no goza más que la vista de los estantes y uno u otro manuscrito que tiene de muestra, para decir que se enseña algo ».

[41] MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios de crítica literaria* (primera serie; Madrid, 1927), p. 147.

ponerse a meditar hondas filosofías y perderse, por cuenta propia, en una serie de especulaciones y sistemas teoréticos de nueva invención. San Isidoro también lo debió casi todo a su inmensa lectura. « Le bastó, como dice San Braulio, que en él viviese y respirase la ciencia de la antigüedad, y que los siglos más doctos de ella le hubieran reclamado como suyo » [15]. Asímismo, su intérprete el P. Arévalo, más que inventar cosas nuevas, quiso recoger, conservar y exponer (y ya es bastante novedad) todo lo que atañía de cerca o de lejos al gran compilador de las Españas. Para eso le había regalado el Señor con dotes y circunstancias que pudiéramos llamar isidorianas, y una gran fuerza asimilativa de aquel espíritu.

El santo autor de los tres libros de las *Sententiae, sive de summo Bono,* sin alardes de exposición dogmática ni moral, teologizó positivamente apoyando en lo tradicional y lo histórico la divina revelación. La vida científica de su editor y discípulo fué un continuo bordear los dominios de la ciencia por excelencia divina, y aprovechó tanto en ella, que andando los años, tras el título de *Himnógrafo pontificio,* obtuvo también el de *Teólogo de la Sagrada Penitenciaría* [16]. Pero confesemos que el uno y el otro, en las ciencias y disciplinas auxiliares es donde hallaron su ruta más coincidente, siempre a respetable distancia por parte del discípulo estudioso y glosador fiel.

Para glosar fielmente al Doctor de Sevilla, había que ser, como él, un compilador paciente de datos; una especie de enciclopedista laborioso de múltiples disciplinas; un curioso conservador y restaurador de las reliquias de antiguas civilizaciones pretéritas; un profundo conocedor y minucioso cataloguista de los autores eclesiásticos; un enamorado en particular de la Iglesia española; y, siendo artista y dotado de alguna virtud creadora, como lo fuera el gran Isidoro, había que ser también poeta como él, y entendido. sobre

[15] Citado por Menéndez y Pelayo, *l. c.*, p. 148.

[16] Estos nombramientos, que fueron ambos una señaladísima distinción de parte de Su Santidad el Papa Pío VII, tuvieron lugar, cuando ya el P. Arévalo gozaba de mucho crédito en Roma y tenía especiales valedores en el Sacro Colegio, Así, en 1800, a propuesta del Cardenal de la Somaglia, Vicario de Roma y Prefecto de la Congregación de Ritos, se creó para él aquel puesto de *Himnógrafo* de la misma Congregación. Y en 1814 se le dió en propiedad el otro puesto de *Téologo de la Sagrada Penitenciaría* que ya desde 1809 ejercía, como suplente, por voluntad del Cardenal di Pietro.

todo, en la poesía litúrgica, y estar dotado, además, de singular pericia en el arte de la métrica latina.

Todas estas excelencias, hasta cierto grado por lo menos, hubo de cifrarlas en sí nuestro compatriota.

Mas así como Isidoro nos ofreció en el libro de los *Orígenes* o *Etimologías* la principal cantera o tesoro de sus peregrinas enseñanzas, donde, como bloques de mármol pario, campean los innumerables fragmentos de clásicos antiguos, cuyas obras acaso se perdieron, envuelto todo en mil noticias exquisitas que hacen de las Etimologías, no un libro, sino una verdadera biblioteca [17]; así también su intérprete se preparó para editarlo, cavando y ahondando en la mina riquísima de nuestros poetas latinos cristianos, Prudencio, Draconcio, Juvenco, Sedulio; sobre todo, del primero, « cuyas poesías, al decir de Erasmo, respiran tanta copia de erudición y santidad, que merece ser contado entre los doctores más graves de la Iglesia ». ¿Qué mejor arsenal para armarse y disponerse a la brega de interpretar un gran doctor, que acudir a ese gran depósito cristiano de nuestros primeros poetas?

Arévalo, en la dedicatoria de su *Prudencio* que brindó a su protector Pío VI, descubre lo que le han enamorado las cualidades del doctor poeta. El trata, ante todo, de defender a la Iglesia de Cristo, y Prudencio es en ello (dice) « de grandísima autoridad, como quien, maravillosamente versado en las letras profanas, ejercitado en la elocuencia del foro, y condecorado con honrosas prerrogativas de la romana república, consagró su peregrino ingenio y su estro poético con gran fortuna a la defensa, ornamento y realce de nuestra Santa Fe ». Arévalo acude a abrevarse en esa fuente viva de erudición antigua, « pues nada dejó por decir Prudencio (son sus palabras) tocante a cosas eclesiásticas ». Pero el erudito religioso profesa también el culto de las bellas artes. Y hablando con el Pontífice, quiere « limitarse a ese punto », y confiesa que Prudencio le sojuzgó también por eso, por « lo mucho que contribuyó nuestro vate a esa gravedad y digna mesura que resplandecen en las preces e himnos que a Dios se cantan en la Iglesia », y en los cuales (añade) « Vuestra Beatitud, oh piadoso Pontífice, tanto se deleita » [18].

[17] Véase Menéndez y Pelayo, *Estudios de crítica literaria* (primera serie), p. 151; e *Historia de las Ideas Estéticas,* II (1928) p. 22 ss.

[18] Es así, que Pío VI se distinguía de su antecesor por su afición al esplendor y magnificencia del culto.

Sabido es que, antes que se hiciese general en España el uso de los himnos, ya desde el siglo IV en algunas iglesias españolas cantábanse algunos de nuestro eximio Prudencio. Y más sabido aún, que, después de la reacción isidoriana en el IV Concilio ya mencionado, saltaron otra vez del corazón a la boca los himnos prudencianos por toda España, y con ellos los de los otros cristianos vates de la antiquísima y gloriosa España romana; himnos tan devotos como ajustados que, salvando la Edad de hierro, todavía sobreviven en el himnario mozárabe. No le parece, pues, al hispanísimo Arévalo que será digno de descubrirnos el genio de Isidoro, si antes no penetra él, y nos hace penetrar, en los secretos de aquellos grandes himnógrafos que el mismo Isidoro desentrañó y alabó. Conocidos son los dísticos eulogísticos que el Metropolitano hispalense puso a las *tecas,* o cajas, que guardaban sus libros. ¡Con qué delectación anuncia y prefiere a sus poetas![19]. ¿Cómo privarse de leerlos y comentarlos...?

Tal es el origen y la honda psicología de las ediciones poético-latinas de nuestro crítico. El cual encabezó su plan, como era natural, con Aurelio Prudencio, cuya magnífica edición en dos volúmenes llevó felizmente a cabo años 1788 y 1789, valiéndose a su placer de los códices vaticanos que Pío VI acababa de franquearle[20].

Ya en la dedicatoria al mismo Papa señala las características del egregio poeta latino español que a él le movieron a tomarle por preferente objeto de sus trabajos[21]. Y son las mismas que ya

[19] Hoy se da ya por indudable la autenticidad coetánea de estos versos y su atribución al mismo Isidoro. Veamos los que hacen a nuestro caso:

> Si *Maro,* si *Flaccus,* si *Naso* et *Persius* horret,
> *Lucanus* si te, *Papinius*que tedet,
> Par erat eximio dulcis *Prudentius* ore,
> Carminibus variis nobilis ille satis.
> Perlege facundi studiosum carmen *Aviti,*
> Ecce *Iuvencus* adest, *Sedulius*que tibi.
> Ambo pares lingua, florentes versibus ambo,
> Fonte evangelico pocula larga ferunt.

[20] *M. Aurelii Clementis Prudentii Carmina, ad optimas quasque editiones et mss. codd. romanos aliosve recognita et correcta... prolegomenis, commentariis et lectionibus variantibus illustrata,* I (Romae, 1788), II (Ibid. 1789). Apud Antonium Fulgonium.

[21] Vol. I, pp. VII-VIII.

entonces le incitaban a estudiar al gran Isidoro, cuyas citas acá y allá derrama el escoliasta de Prudencio con verdadera fruición y prolijidad [22]. Se trataba de « la defensa de la Iglesia contra los impíos y herejes contemporáneos y de todos los siglos », vulgarizando y extendiendo la lectura « de aquel autor español autorizadísimo, maravillosamente versado en las letras sagradas y profanas, ejercitado en la elocuencia como en la poesía, condecorado con honrosas prerrogativas de la república, el cual había consagrado su peregrino ingenio, y su estro poético con gran fortuna a la defensa, ornamento y realce de nuestra Santa Fe ». Y aunque no hubiera sido más que por haber tanto contribuído a la gravedad y mesura que resplandecen en las preces e himnos que a Dios se cantan en la Iglesia, confiesa nuestro Arévalo que le hubiera llevado su genio nativo, versado después en esa serie de estudios, lo mismo teológicos que filosóficos y poéticos, a entresacar a Prudencio para dedicarle todos los afanes editoriales que se llevaban otros viejos escritores, entre ellos el gran Isidoro, que le encomia y que le imita [23].

No le duelen prendas al estudiosísimo extremeño. Y cumple tan exactamente su cometido, que sólo los *Prolegómenos* que con el título de *Prudentiana* antepone a la obra, son un monumento de erudición erigido a la excelsa figura de nuestro vate cristiano [24]. De lo cual se colige ya de antemano lo que luego en realidad es el cuerpo de la obra. Viene a ser ella un empeño, por decirlo así, *isidoriano*. Esto es, un riquísimo conjunto de recóndita erudición profana, y mucho más, eclesiástica, donde se vuelca por doquier el resultado de ajenas lucubraciones; pero entrelazándolas con mucha propia investigación que las confirma o rebate, o las más de las veces las adiciona.

Visible fué la protección de Dios en esta obra. El mismo Pontífice que favoreció ahora su designio fué por ello su defensa contra las pretensiones del ministro de España en Roma, D. Nicolás de Azara, que en cierto modo se oponía al plan de Arévalo, y aun procuraba calumniarle y rebajar su mérito delante de la Corte de Madrid. Y, por el contrario, el eminente Padre Francisco Antonio

22 Vol. II, p. 1300.

23 Vol. I, pp. VIII, 5, 207; II, 935.

24 En estos prolegómenos trata con suma competencia de sus obras, doctrina, méritos y latinidad, de los metros que emplea, de las dificultades que ofrece, de todos sus críticos y de sus imitadores.

Zaccaria, que, favorecido él mismo por el Pontífice, contra la voluntad del propio Azara, dió su mano y colaboración al editor de Prudencio, fué, por eso mismo, pasado algún tiempo, su mayor colaborador y amigo en la edición isidoriana.

Ya estaba el P. Faustino recogiendo suscritores o asociados para la impresión del primer volumen de su *Prudencio* en Marzo de 1788, cuando empezó a correr la voz de que se estaba imprimiendo la edición del abate Teuli, bibliotecario del Vaticano, de orden y a costa y protección del ministro Azara. Conocido el carácter atrabiliario y las prevenciones antijesuíticas de este funcionario, fácil es de suponer lo mucho que intrigaría para ahogar, si pudiese, la edición de Arévalo, o bien supeditarla en tiempo y difusión a la edición de su protegido que se hacía en Parma. Consta, en efecto, que así fué, por las incidencias que nos cuenta el *Diario* del P. Luengo [25]. Si bien el manso y prudente Arévalo se contentó con dar una breve razón de su conducta en este particular, sin referirse al Ministro más que por una alusión honrosa, y teniendo a dicha el poder utilizar para sus trabajos la nueva edición parmesana [26]. El Pontífice, por su parte, según carta de Azara a Floridablanca, atajó los pasos al Ministro, declarándose abiertamente en favor de la edición jesuítica.

Intimamente unida con la protección dispensada por el Papa Pío VI, anduvo también la personal y eficacísima del Cardenal

[25] La conducta de Azara fué en este caso no sólo ajena de un español, sino mucho más de un ministro de los Reyes. El con su proceder abiertamente hostil al P. Arévalo no sólo le quiso postergar ante un extraño, que por otra parte (como se ve en su opinión respecto a los llamados Cordícolas) tenía sus puntos de jansenista, sino que también pretendió indisponerle con el Pontífice y con el Ministro de Madrid. El Papa no le hizo mucho caso, antes dice él en dicha carta escrita a Floridablanca el 19 de Marzo de 1789 (*Embajada Española, Roma, n. 122, Exped. n. 13*), que se opuso tenazmente a que ejecutase la empresa Teuli, aconsejándole más bien que la hiciese el P. Zaccaria, que ya trabajaba en ello, y luego debió comunicar sus notas con el P. Arévalo. El Gobierno español, que ya había concedido segunda pensión por su *Hymnodia* a aquél, tuvo que oir de labios de Azara que sus escritos eran *insulsos*, que la erudición de su *Prudencio* era *chavacana*, que sus notas contenían *desatinos*, que hacía *molinista* a Prudencio, y que... (terrible acusación) había encontrado modo de hacer aprobar al mismo Prudencio el culto y devoción del *Corazón de Jesús*.

[26] Vol. I, 5-6.

español Francisco Antonio de Lorenzana. Este Prelado que, siendo primero canónigo de Toledo, y arzobispo después de Méjico, había tristemente sucumbido a la general debilidad de aplaudir a dos manos la supresión de la Compañía, luego más tarde, siendo ya Primado de las Españas y Arzobispo de Toledo, empleó bien aquellas mismas manos en aplaudir al sabio español exjesuíta, y en sufragarle no una sino varias regias impresiones, particularmente la de San Isidoro. Espontáneamente, a lo que parece, se fijó en el benemérito autor de la *Hymnodia* y editor de *Prudencio*. Y, como él mismo estaba entonces haciendo imprimir espléndidamente las obras de los Padres Toledanos, no sólo dió su favor al P. Arévalo, sino que expresamente le rogó hiciera con Draconcio, acabado de imprimir por él, lo que había hecho ya con Prudencio, aprovechando los códices vaticanos.

¿Qué invitación podía ser más grata para el futuro intérprete isidoriano? El santo y sabio arzobispo de Sevilla es tal vez el primero que a Draconcio menciona entre los grandes escritores eclesiásticos [27]. Asímismo aduce y cita honrosamente por su nombre el *Exæmeron* del poeta cristiano [28], y en materia pedagógica se goza en alegar sus gráficas sentencias [29]. Muy bien ha de sentarle, pues, al futuro escoliasta de Isidoro, devolver antes el *Draconcio*, mejorado en tercio y quinto con espléndida edición, a las manos de su futuro gran Mecenas, el cual, como otro Cisneros, había ya enriquecido la liturgia isidoriana, o bien gótica o mozarábica, con la *Misa* y *Breviario* mozárabes por él sabiamente explicados, y había emprendido además, como queda dicho, la colosal tarea de editar suntuosa y magníficamente los Padres Toledanos.

Ese fué el proceso de la edición draconciana de nuestro Arévalo, hecha en Roma, año de 1791; a la cual habían de seguir en dos bienios, hechas sobre las mismas bases y por idénticos motivos, las ediciones de Sedulio y de Juvenco [30].

La edición de Juvenco fué directamente dedicada al sobrino del Arzobispo, arcediano de Calatrava, don Gregorio Alonso Villa-

[27] *De viris illustribus*, 37.

[28] *Etymologiae*, l. 12, cp. 2.

[29] *Ibid.*, l. 6, cp. 9.

[30] La de Draconcio lleva el siguiente título: *Dracontii poetae christiani saeculi V Carmina ex mss. vaticanis duplo auctiora iis quae adhuc prodierunt, recensente Faustino Arévalo*, etc. (Romae, 1791) Apud Ant. Fulgonium.

gómez Lorenzana, conocido de Arévalo en Roma, y que mucha parte había tenido en la publicación del *Breviario* isidoriano [31]. La edición de Sedulio, hecha dos años después, se la dedicó nuestro exjesuíta al mismo Eminentísimo Cardenal de Toledo [32]. Uno y otro poeta cristiano eran de los que Isidoro presentó al público en los dichos versos titulares de su Biblioteca privada: « *Ecce Iuvencus adest, Seduliusque tibi* ». Uno y otro le parecían al Santo Doctor admirables, así de forma poética como de fondo cristiano y evangélico: « *Ambo pares lingua, florentes versibus ambo, fonte evangelico pocula larga ferunt* ». De Sedulio, en particular, tejió su breve elogio en el libro *De viris illustribus* [33]. Y uno y otro poema, el *Historiae evangelicae*, de Juvenco, y el *Carmen Paschale*, de Sedulio, merecieron la paciencia y profusión verdaderamente isidorianas de Arévalo, para lograr empalmar los códices, meditar sus versiones todas, escalonar las variantes, enmendar lo corrompido, restituir lo borrado, explicar lo oscuro y, confrontándolo todo y eligiendo lo mejor, restituir en lo posible los antiquísimos monumentos a su primera y más pura fuente.

Finalmente, los dos antiquísimos evangeliarios poéticos de Juvenco y de Sedulio, que, con tanto deleite, nuestro Doctor sevillano copió, retuvo y benefició, son muy dignos de hermanarlos en una misma labor con el prodigioso creador de las *Etimologías*, que de uno y otro Testamento extrajo aquella especie de *armamentario* polémico y apologético con que regaló a su hermana Florentina en el libro *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos*.

Así, pues, nuestro Arévalo, tan pronto como levantó la mano del laborioso editar de los dos poetas latinos, no se dió paz, en orden a preparar, imprimir y divulgar los tomos del glorioso doctor S. Isidoro, labor que la divina Providencia le había ido facilitando. Y esta su magna obra, que consta de siete gruesos tomos, se desenvolvió entre los años 1797, en que salieron los dos primeros, y 1803, en que salió el último.

[31] Su título es: *C. Vetii Aquilini Juvenci, presbyteri hispani, Historiae Evangelicae libri IV, ejusdem carmina dubia aut supposititia, ad mss. codd. vaticanos aliosque et ad veteres editiones recensuit F. A.*, etc. (Romae, 1792) Apud *Ant. Fulgonium*.

[32] Su frontispicio reza así: *Caelii Sedulii opera omnia, ad mss. codd. vaticanos aliosque et ad veteres editiones recognita, prolegomenis, scholiis et appendicibus illustrata a F. A.*, etc. (Romae, 1794). Apud Ant. Fulgonium.

[33] Cap. 20.

3. La gran empresa de la edición isidoriana.

Para aliviar un tanto, según decíamos, el trabajo de tamaña empresa, puso el Señor en su camino dos hombres providenciales. Uno fué el laboriosísimo y sabio P. Zaccaria ya nombrado, y otro el no menos mencionado Cardenal Lorenzana. Este cabalmente llegó a Roma, con una comisión del Gobierno español el año 1797, y desde entonces hasta su muerte en 1804 no dejó de cultivar la amistad y patrocinar la obra del sabio y virtuoso jesuíta. En ausencia le había socorrido abundantemente. Mejor lo haría estando presente, y creciendo de día en día el mérito del autor y la estimación de sus trabajos.

Por parte del eruditísimo Zaccaria, sabido es que mantuvo en Roma y fuera de ella con su docto hermano, el español Arévalo, una intimidad y comunicación fraternal [34]. En vida del primero, hubo entre ellos una especie de comunión de intereses científicos y literarios. Después de muerto aquél en 1795 [35], muchos de sus apuntes dispersos fueron amorosamente recogidos por Arévalo, que llevó algunos de ellos a España, cuando en 1815 readmitida por fin la Compañia, su madre, él se reintegró a su seno, y a los lares del Padre común, o sea al real Colegio de Loyola. Allí descansaban todavía el año de la última dispersión (1932) hasta una veintena de gruesos volúmenes manuscritos del incansable Zaccaria [36].

No por eso hemos de creer, sin embargo, que el expolio de Zaccaria diese ya mascado el trabajo a nuestro español y le allanase sobradamente la empresa. El italiano, es verdad, ya por los años de 1751, y aun antes, meditaba tomarla él mismo sobre sus hombros [37], y era, como sabemos, generosísimo y buen servidor de sus amigos [38]. Pero, aunque trazó un plan vastísimo para su

[34] Véase para este y otros interesantísimos pormenores de la vida del P. Zaccaria el estudio que le dedicó el sabio P. Enrique Rosa en la *Civiltà Cattolica*, 1929, 4º, 118-130; y 1930, 1º, 339-351.

[35] LUIGI CUCCAGNI, *Elogio istorico dell'Abate Zaccaria* (Roma, 1796), p. 139.

[36] ROSA, l. c. (1929), p. 120.

[37] Consta de una carta de Mansi, el colector de los Concilios, mencionada por ROSA, l. c., p. 122.

[38] *Ibid.*, p. 124.

anhelada edición isidoriana que Arévalo nos describe difusamente [39], poco es lo que dejó definitivamente preparado para la publicación entre la selva enmarañada de sus notas, como él mismo vino a confesarlo [40]. Y de hecho, poco o nada consultó los códices vaticanos de que Arévalo tanto se aprovechó [41]. El cual, a su vez, fué notando en cada caso lo que debía a su amigo y compañero de estudios [42]. « No era hombre el P. Arévalo (exclama nuestro Diosdado Caballero) capaz de fabricarse una reputación con ajenos materiales. La *Hymnodia*, el *Prudencio* y el *Juvenco* habían conquistado tanta fama a este doctísimo escritor, que ciertamente no necesitaba de plumas postizas » [43]. Otras obras posteriores le confirmaron todavía como formidable investigador y doctísimo escoliasta. Y, como si todo ello fuera poco, en medio de tan absorbentes estudios, le quedaba espacio para traer siempre entre manos una obra tan grande como la corrección y continuación de la *Biblioteca española* de Nicolás Antonio [44].

Quedó, pues, encargado el P. Arévalo de la edición de San Isidoro por el Cardenal Lorenzana, e inmediatamente se echaron de ver los frutos de su prodigiosa actividad. Esto sucedía en 1794, y a los dos años aparecía ya el tan deseado tomo primero, y aun el segundo, coincidiendo cabalmente con la llegada del protector a Roma, el cual hacía dos años que ya le había enviado desde Toledo una buena suma de escudos para que diese principio a la nueva edición. Ambos tomos abarca la parte llamada *Isidoriana*, o disertación preliminar acerca de la vida y obras del Santo. Y realmente estos eruditísimos prolegómenos son ya de por sí el más acabado y juicioso estudio que puede hacerse sobre la materia. Tratan ellos en cuatro partes: primeramente, de su vida y doctrina, así como de las ediciones completas de sus obras; en segundo lugar, de los tratados en particular, y de sus varias ediciones; luego vienen, en tercer lugar, las obras dudosas y suposi-

39 *Sancti Isidori opera omnia*, I (Romae, 1797), pp. 326-245.

40 *Ibid.*, p. 347.

41 *Ibid.*, p. 385.

42 *Ibid.*, p. 719.

43 *Bibliothecae Scriptorum Societatis Iesu Supplementa* (Roma, 1814), p. 302.

44 Sobre esta obra, hoy incompleta y descabalada, pero de gran empuje en la mente del autor o continuador, cfr. URIARTE-LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús en la Antigua Asistencia de España*, I, 270-271.

ticias; y se termina con una minuciosa descripción de los códices romanos que contienen las obras isidorianas. Los restantes volúmenes en folio hasta el número séptimo, que contiene además los índices, corresponden en su exacta puntualidad de variantes, notas y escolios, a los tomos de introducción. Y que el sabio español logró hacer un trabajo acabado y perfecto, pruébase con solo recordar que la famosa Patrología de Migne, de París [45], y otras ediciones posteriores apenas han hecho otra cosa que reproducir aquel texto [46].

El eruditísimo P. Zacarías García Villada a propósito del frivolísimo detractor de méritos españoles dom Leclerq, para quien Isidoro no pasa de ser « un copista intrépido, y un erudito avisado y cuidadoso » [47], pronuncia en elogio del P. Arévalo este juicio definitivo: « La mejor edición de San Isidoro es la de Arévalo, basada en los manuscritos de la Biblioteca Vaticana. El esfuerzo de este erudito es gigante, y se puede decir superior a su tiempo. A la multitud de códices que llegó a conocer y consultar, se allega su precisión en describirlos. Yo he comparado por mí mismo muchas de estas descripciones con los manuscritos, y he quedado sorprendido de su exactitud » [48].

Verdad es que echa en falta un extremo para llegar a la plena perfección, y es « la confrontación de estos manuscritos entre sí y con los existentes en otros archivos, para poderlos reducir a familias, y sacar el original verdadero, o el más aproximado al texto de San Isidoro ». Pero, si es cierto que por ese u otros más leves defectos, la edición, en el sentido de la técnica moderna, no puede

[45] *Migne* reproduce casi íntegra la de Arévalo (tomos 81-83): pero añade dos adiciones: una el apéndice VII (ex Maii, *Collect. veter, script.*, III, 256); y otra, todo el tomo VIII (ML 84), que contiene *Collectio Canonum S. Isidoro Hispalensi adscripta.* Cfr. Uriarte-Lecina, *op. cit.*, I, 269.

[46] El título general del texto de Arévalo es como sigue: *S. Isidori Hispalensis Episcopi Hispaniarum Doctoris Opera omnia denuo correcta et aucta, recensente Faustino Arévalo, qui Isidoriana praemissit, variorum praefationes, notas, collationes, qua editas, qua nunc primum edendas collegit, veteres editiones et codices mss. romanos contulit, etc.* (Romae, 1797-1803). Apud Ant. Fulgonium.

[47] La obra de este benedictino francés donde se hallan tantas apreciaciones desfavorables a nuestra patria, lleva el nombre de *L'Espagne chrétienne* (Paris, 1906).

[48] Su artículo *La España cristiana* en *Razón y Fe*, 16 (1906) p. 224-225.

considerarse como definitiva, no es menos cierto que aquí están diseminados un inmenso arsenal de materiales imprescindibles a todo editor posterior. Sin que falte tampoco aquí ni la copia suficiente de códices estudiados [49], ni alguna agrupación por familias [50], ni examen especial de los más antiguos [51]; siempre, claro es, dentro de las exigencias de la época, a la cual, como confiesa el P. García Villada, más bien se mostró superior nuestro eruditísimo extremeño. Y desde luego la edición no ha sido aún superada.

Las circunstancias del mundo y particularmente de Italia y de Roma, cuando esta edición se comenzó (1797) no abonaban mucho la publicación de libros tan serios, y menos de historia y ciencia religiosa. Bien lo nota aquí en su *Diario* el P. Luengo [52]. Las imprentas estaban allí bien ocupadas en imprimir proclamas, edictos, decretos, y toda especie de determinaciones y providencias de comandantes franceses, de directorios, de cuerpos legislativos, de municipalidades, y de otras cien autoridades públicas, civiles, políticas y militares; y no menos en dar a luz una prodigiosa multitud de papeles periódicos, con títulos de monitores, observadores, diarios, gacetas y otros ciento. No obstante, coincidió con esta época una no leve activación de escritos jesuíticos [53]. Pero, sobre todo, nuestro invicto Arévalo continuaba entonces con todo empeño la edición isidoriana; y, sin esperar a colocar los dos primeros volúmenes, cuya venta forzosamente sería lenta, y sus gastos grandes, se lanzaba a la impresión del tomo tercero, apoyado en el Mecenas toledano [54].

Cuando al general francés Berthier, por Enero de 1798, entró en Roma como conquistador, y, despojado el Papa de su soberanía, se proclamó la República Romana, comenzaron a padecer persecuciones y despojos, no sólo los cardenales, obispos y personajes todos que dependían de aquella autoridad, sino también las fundaciones particulares e institutos públicos, que en gran número fueron suprimidos. Y esta suerte le cupo, entre otros, al Colegio

[49] Véase toda la parte IV de *Isidoriana,* II, 226-438.

[50] *Ibid.,* pp. 181-184, et alias.

[51] *Ibid.,* pp. 206-219.

[52] Tomo 31 (Segunda parte) año 1797, p. 434.

[53] Publicaban, por ejemplo, los PP. Borrás, Cáseda, Cortés, Tolrá, Requeno, Navarrete, Menchaca (Luengo, *ibid.,* 434-453).

[54] Todos los días iba a visitar a su Eminencia, que le hacía comer en su compañía (Luengo, *ibid.,* 458).

de Propaganda, comprendida también su imprenta. Gran perjuicio éste para el P. Arévalo, pues así se le cortó, estando ya al fin, la impresión de su tomo tercero. Esto, sin la amenaza que ya pesaba sobre él, y ya se iba ejecutando en otros, de tener que salir de Roma, expulsados todos los religiosos forasteros. ¿Qué mucho, si, dentro de poco, tendría que salir de su capital el mismo Papa, destronado y expulsado de Roma, y con él también el Cardenal Lorenzana, el mayor protector de Arévalo y de su obra [55]? Arévalo recibió el golpe común con suma resignación.

Veló en tanto el Santo Doctor de Sevilla no sólo por la vida e incolumidad de su intérprete, mas también porque después de dos años de viajes forzosos volviese feliz a Roma, y porque dentro de Roma no le faltasen tampoco valedores. Allí permanece desde 1801, enfrascado de nuevo en su magna empresa. Harto ocupado en Italia, no pudo ni pensar siquiera en volver a España en 1799, cuando Carlos IV abrió por entonces las puertas de la patria a los exjesuítas. Pensó en él, apenas elevado a la tiara, el Papa Pío VII, y recibió, sin pretenderlo, el cargo de *Himnógrafo* de la Congregación de Ritos, puesto creado para él expresamente, a propuesta del Cardenal de la Somaglia [56]. En un curioso documento de la época que tenemos a la vista, perteneciente al año de 1801, aparece trabajando en su celda del *Jesús,* inscrito entre sus moradores, y ocupando el número 9 del pianterreno, junto a su hermano Juan, su ayudante y amanuense [57]. Allí recibía los favores y alientos del Cardenal Lorenzana, y aun algunas visitas personales, máxime estando enfermo, con mil demostraciones de afecto y estimación [58].

El año de 1803 concluyó por fin su edición en siete tomos del gran Doctor de Sevilla. Y luego, « al día siguiente », según expresión del P. Luengo, como quien no podía desprenderse de cuanto afectaba al Santo Doctor, dió principio a la impresión, con notas e ilustraciones, del *Misal Gótico* [59]. Y se dispuso a im-

[55] Luengo, *Diario,* 32 (1798) pp. 32-36.

[56] Era como un revisor de himnos y oficios eclesiásticos en lo tocante al metro y lengua latina, según se desprende del nombramiento conservado en el *Archivo de Loyola (5-3-102).*

[57] « Lista de los Señores que el año de 1801 nos avemos juntado en la Casa Professa del Jesús, de Roma, destinada para nuestro *convitto* desde nuestra supresión » (*Papeles de Luengo, Miscellanea,* II, p. 361, *Archivo de Loyola*).

[58] Luengo, 37 (1803) p. 330.

[59] *Ibid.,* 38 (1804) p. 270.

primir también el *Manual* o *Ritual* de la misma liturgia mozárabe. Con todo lo cual, añadido al *Breviario*, que habia hecho imprimir en España el Cardenal, pretendía sin duda redondear su magna obra, y obtener una edición completa e ilustrada con oportunas notas, y por lo demás, bellamente dispuesta, de todo lo perteneciente a aquel rito antiguo, propio de su héroe, de su predilecto Santo [60].

Con la sentida y hermosa oración fúnebre latina que el día 9 de Julio de 1804 pronunció el P. Arévalo en honor del recién difunto Cardenal Lorenzana en la sala o aula de la « Academia Católica » de la Universidad de la Sapienza, asistiendo cinco Cardenales, varios monseñores, y un numeroso concurso de eclesiásticos italianos y españoles, parece que dió cima nuestro exjesuíta a su ciclo de publicaciones más o menos isidorianas [61]. El munificentísimo protector había muerto; y el Santo bendito estaba, en lo que cabe, bien servido. Más tarde el Padre común de la cristiandad le colmó de honores [62], el mismo que sacó de muerte a vida a su Madre, la Compañía de Jesús.

Poco antes y poco después de este fausto suceso, los años que vivió el P. Faustino en Roma, y luego en España, desde 1815 hasta su muerte en 1824, su corazón no alentó ni su pluma se movió sino para vivificar más y más, y glorificar a su perseguida Madre. Para eso, en 1806, compuso las lecciones litúrgicas en honor del nuevo Beato Francisco de Jerónimo, y aun defendió la inclusión en ellas de su carácter de jesuíta [63]. Para eso, dirigió en 1809 un Memorial oportunísimo al Papa, explicando el porqué algunos exjesuitas habían jurado al intruso José I de España, y

[60] *Ibid.*, p. 271.

[61] *Laudatio funebris eminentissimi D. Cardinalis Francisci Antonii de Lorenzana, decreta communibus suffragiis Academicorum Religionis Catholicae recitata VII Id. Jul. An. MDCCCIV, a* Faustino Arevalo, *ejusdem Academiae Religionis Catholicae Censore.* Romae, Typis Academicis. Auctoritate Praesidum. Enterróse a este famoso cardenal español en la iglesia de Santa Cruz de Jerusalén, detrás del altar mayor, a mano izquierda del sepulcro del Cardenal Quiñones y en correspondencia del sepulcro del Cardenal Carvajal.

[62] Cuando en 1809 salió Pío VII de Roma cautivo de Bonaparte, con otros personajes eclesiásticos, entre ellos el teólogo consultor de la Sagrada Penitenciaría, hizo Arévalo en Roma de teólogo consultor suplente. Vuelto el Papa en 1814, se le dió en propiedad aquel honroso empleo.

[63] Luengo, *Diario*, 40, pp. 521-523.

tratado de conservar la unión más estrecha entre sus antiguos hermanos [64]. Para eso, en 1815, venciendo supremas dificultades, partió de Roma camino de España, y tomó el año siguiente la posesión del Colegio de Loyola, con su Noviciado, que dirigió por sí mismo hasta la supresión del año 1820 [65].

Finalmente, para eso, para el mejor resurgimiento de la Compañía, aceptó el regimiento interino de la nueva Provincia de España, y sacrificó en mil trabajos por ella los últimos años de su vida. Sobre el regazo de su Madre descansó en Dios. Y con los afanes por ella que pasó hasta lo último, juntó una gran devoción por el Santo Doctor de Sevilla, y un afán grande por propagar sus obras inmortales [66].

[64] *Ibid.*, 43, 1, pp. 319-320.

[65] *Ibid.*, 49, pp. 462-470.

[66] Véase el epistolario de Arévalo con el obispo de Calahorra don Atanasio Puyal, especialmente la carta del obispo fechada el 16 de Febrero de 1816 (*Arch. Loy.*).

INDICE DE MATERIAS *

* Se han ordenado las materias con referencia a la persona y obra de S. Isidoro.

IMPRIMI POTEST

Gibraltar, 29 aprilis 1936.

IOSEPHUS FERNÁNDEZ CUENCA S. I.,
Praep. Prov. Baeticae.

IMPRIMATUR

Romae, 15 maii 1936.

† IOSEPHUS PALICA,
Archiep. Philipp., Vic. ger.